Cristianismo y Revolución

Francisco Canals Vidal

SPEIRO, S. A.

FRANCISCO CANALS VIDAL

CRISTIANISMO Y REVOLUCION

Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas

SEGUNDA EDICION

SPEIRO, S. A.
MADRID
1986

© Primera edición: EDICIONES ACERVO, 1957

© Segunda edición: EDITORIAL SPEIRO, S. A., 1986

SPEIRO, S. A.
José Abascal, 38 - 28003 MADRID

I. S. B. N.: 84-7344-028-5
Depósito legal: M. - 31.720 - 1986

Imprenta Aguirre Campano - Gral. Alvarez de Castro, 38 - 28010 Madrid

SUMARIO

Págs.

PRESENTACIÓN 9

INTRODUCCIÓN

«Lamennais, el primero». — ¿Derecha o izquierda? — La adaptación al siglo. — ¿Intransigencia o adaptación? — ¿Los extremos se tocan? — El Romanticismo en la génesis del catolicismo liberal 15

CAPÍTULO PRIMERO

EL CATOLICISMO ANTE LA RESTAURACION Y LA SANTA ALIANZA

José de Maistre y la Santa Alianza. — El «iluminismo» de Alejandro I y el sistema Metternich. — El problema del tradicionalismo francés. — «Ultrarrealismo». «Legitimismo». «Tradicionalismo». — La antinomia del «tradicionalismo» como «doctrina de disconformidad» y su deformación romántica. — La aparición del «catolicismo» en la Europa romántica. — La confusión propia de un momento de crisis 27

CAPÍTULO SEGUNDO

TRADICIONALISMO Y ULTRAMONTANISMO EN LOS APOLOGISTAS CONTRARREVOLUCIONARIOS BAJO LA RESTAURACION.

Los dos elementos fundamentales de una corriente ideológica. — El «ultramontanismo» en la polémica

político-religiosa de anteriores siglos. — Tradicionalismo filosófico y tradicionalismo político. — Bonald: la constitución natural de las sociedades y la «invencible naturaleza». — El hombre y la sociedad: Teoría sobre el lenguaje y la religión natural. — Galicanismo y ultramontanismo en Francia durante la Restauración.

De Maistre. — La defensa del Pontificado. — De Maistre y Bonald, «ultrarrealistas» y defensores de la autoridad. — De Maistre y la «Liga Católica» 47

CAPÍTULO SEGUNDO

FELICITÉ DE LAMENNAIS Y LA ESCUELA LAMENNESIANA: EL ULTRAMONTANISMO INTRANSIGENTE

Lamennais, su ambiente familiar. — Su adolescencia y su conversión. — La Chesnaie y París. — El primer volumen del *Essai*... y la celebridad de Lamennais. — El segundo volumen y el sistema filosófico de la «raison générale». — ¿Teocentrismo o humanitarismo? — Una concepción profundamente naturalista del cristianismo. — La polémica filosófica y el endurecimiento de la actitud antigalicana de Lamennais. — El «adversario» de Lamennais: la Francia «Borbónica» 71

CAPÍTULO CUARTO

EVOLUCION Y CRISIS DEL ULTRAMONTANISMO: LA GENESIS DEL CATOLICISMO LIBERAL

El «resentimiento» de Lamennais y la fermentación revolucionaria del tradicionalismo ultramontano. —

Lamennais en 1818, ante el artículo primero de la declaración galicana. — La insistencia posterior contra el galicanismo político. Los «motivos objetivos» de la evolución liberal del ultramontanismo de Lamennais: ¿cuál es la razón de la hostilidad revolucionaria hacia la Iglesia? — La «Memoria» a la Santa Sede de 1827 y la aparición de los mitos liberales: las «alianzas comprometedoras», «los cambios inevitables», «la libertad razonable» 95

CAPÍTULO QUINTO

NUEVA TACTICA Y NUEVO ESPIRITU: EL UNIONISMO BELGA Y EL PROGRAMA DE *L'AVENIR*

La «libertad como en Bélgica». — Tradicionalismo y ultramontanismo en los dirigentes de la revolución belga de 1830. — «El catolicismo liberal no es sino una táctica ...». — Tradicionalismo en Bélgica: Feller: «toda ley antigua es sagrada». — Una nueva generación: Henri de Merode. — Frente al «galicanismo» de Bonald. — La Vendée y la Bélgica de 1830. — Reflexiones sobre la auténtica historia del liberalismo belga. — Las «causas sociales» del «unionismo». — ¿La Revolución francesa, reacción contra el galicanismo? — Antigalicanismo y transigencia liberal. — Los vascos luchando por «Dios y las leyes viejas» 107

CAPÍTULO SEXTO

LIBERALISMO Y ROMANTICISMO. EL ROMANTICISMO EN LA GENESIS DEL CATOLICISMO LIBERAL

El «Romanticismo es el liberalismo en literatura». —

Págs.

No hay definición posible del Romanticismo como actitud humana y su expresión literaria y política. — 1830, el año del estallido romántico en Francia. — *L'Avenir*. — El barón de Eckstein y su influencia en Lamennais. — El liberalismo de la Restauración y su causa profunda: el «reinado de la burguesía». — El contagio de la corriente del siglo.

Política de oradores. — La «rebeldía» romántica. — Siempre frente a «algo». —El individualismo romántico y la necesidad de apoyo. — Los nuevos mitos al servicio del «resentimiento». — La actitud religiosa del hombre romántico: el «inmediatismo de lo divino». — El sistema de la «razón general», actitud intelectual nutrida por el resentimiento. — Lo «divino» como inmanente a la «razón infalible» de la humanidad. — El principio profundo del ideal de *L'Avenir*: el progresivo desarrollo de la sociedad de los espíritus. — La separación de la Iglesia y el Estado, «purificación» de la causa de Dios. — Para «salvar a la Iglesia... hundiendo sus raíces casi secas en el seno de la humanidad misma». — Lamennais, profeta de un «nuevo cristianismo»...

La necesidad de «indignación moral». — Las influencias del ambiente. — El liberalismo en la joven nobleza. — Europeísmo. — El «círculo de Munich». — Schelling. — Ballanche 121

Capítulo séptimo

EL IDEAL LAMENNESIANO Y EL ESPIRITU DEL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO

Lamennais y León XIII. — *L'Avenir* y la independencia de la Iglesia respecto a las causas políticas. —

Sobre el origen del poder: Lamennais en las antípodas de León XIII. — La actitud ante las «insurrecciones»; Polonia, Gregorio XVI, Lamennais y Rohrbacher. — Polonia y León XIII. — El acatamiento a la República en Francia. — La «trascendencia» de la Iglesia ante las formas políticas y la «liberación» soñada por Lamennais frente a las «alianzas comprometedoras». — Toda la verdad dicha por Pío X. — León XIII y la Democracia cristiana...

«Dios y Libertad». — Tesis e hipótesis. — El sentimiento del catolicismo liberal: la tesis sólo es útil en sociedades atrasadas. — La Iglesia y los «tiempos nuevos»: «la libertad no se invoca como privilegio». — León XIII y «la Iglesia en el derecho común». — León XIII y los católicos de los Estados Unidos. — La Iglesia, Cuerpo de Cristo, realmente encarnado y presente en la Historia 157

CAPÍTULO OCTAVO

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA EVOLUCION POSTERIOR DEL CATOLICISMO LIBERAL

El juicio de Dupanloup sobre *L'Avenir*. — La aceptación del «verdadero espíritu» de la Revolución francesa por Dupanloup en 1845. — Un «doble nacimiento» del catolicismo liberal. — El catolicismo liberal del siglo XIX, continuador del espíritu de los adversarios de Lamennais. — El problema de la unidad del liberalismo católico. — De nuevo el juicio de Luis Blanch: «La Restauración es el reinado de la burguesía». —

Págs.

Los antiguos lamennesianos liberales ante la revolución socialista. — El programa liberal y el «fusionismo» Borbónico-Orleanista 175

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

¿Cuál era el secreto de Lamennais? — El Romanticismo íntimamente vivido por Lamennais. — Hacia lo «inmediato» e «íntimo al hombre mismo». — La absorción en la colectividad. — La grandeza humana del Romanticismo y la autointoxicación del resentimiento. — La deformación del ideal cristiano. — La pseudomística humanitarista y el «iluminismo». La inclinación de Lamennais hacia un puritanismo «purificador» y una visión humana del «Reino de Dios». — La tentación general de la apologética cristiana en el «efusivo diálogo romántico». — Vindicando a la Iglesia. — Un extraño cambio de tono: ultramontanismo y tradicionalismo al servicio del impulso revolucionario. — Alejandro I y la Santa Alianza. — El cristianismo lamennesiano y la deformación revolucionaria del Evangelio 183

APÉNDICE DOCUMENTAL 189

BIBLIOGRAFÍA 205

PRESENTACION

La publicación por la editorial SPEIRO, S. A. de la obra del profesor Francisco CANALS VIDAL, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas,* no es un hecho fortuito. Es un exponente más de la profunda afinidad y compenetración existente entre "FUNDACIÓN SPEIRO", de Madrid, y "SCHOLA CORDIS IESU", de Barcelona. Ambas entidades nutren sus raíces en la doctrina de la realeza de Cristo como único remedio verdadero a los gravísimos males que ocasionan la desintegración de la sociedad contemporánea.

El ideal de "SCHOLA CORDIS IESU" es la *Soberanía social de Jesucristo.* La obra del padre Ramière, que así se intitula, fue el inicial aglutinante del grupo creado hace sesenta años por el padre Ramón ORLANDIS, y en torno suyo se formó un núcleo de fervorosos cristianos que, integrados en el "APOSTOLADO DE LA ORACIÓN", se consagraron al estudio movidos por un afán de apostolado. Así nace "SCHOLA CORDIS IESU" en los años cuarenta y la Revista "CRISTIANDAD" como su órgano de expresión y formación.

SPEIRO nace de un impulso paralelo, cuyos iniciadores fueron Eugenio VEGAS LATAPIE y Juan VALLET DE GOYTISOLO. Su orientación y perspectiva viene inicialmente definida en la obra *Para que Él reine,* de Jean OUSSET, en la que la soberanía social de Jesucristo es también la piedra

angular que se proclama como fundamento básico de regeneración individual y social. Su órgano de expresión es la revista "VERBO", y para sus publicaciones se constituyó la editorial "SPEIRO, S. A.", que ha patrocinado le reedición de la presente obra.

CANALS ha asumido la herencia espiritual y cultural de la obra emprendida por el padre ORLANDIS. A su talento, vocación y tenacidad se debe principalmente que aquella obra suya haya sobrevivido a la muerte de su fundador y que haya crecido con importantes adhesiones que hacen más tangible la esperanza de una mayor difusión del apostolado que siempre soñara el padre ORLANDIS.

Esa coincidencia de vocaciones llevó a CANALS y al grupo de "SCHOLA CORDIS IESU" a participar en las actividades intelectuales y de apostolado de SPEIRO desde los inicios de ésta, de igual manera que a partir de una fecha anterior se había iniciado la colaboración, en la Revista "CRISTIANDAD" y en "SCHOLA CORDIS IESU", de José Antonio G. de CORTÁZAR —director de "VERBO"—, Manuel DE ARQUER, Eduardo CONDE, CONDE DE SALCES DEL EBRO y otros amigos, unidos por la común circunstancia de ser amigos de Eugenio VEGAS LATAPIE, a todos los cuales tuve yo el honor de poner en relación con el padre ORLANDIS.

Mi gran amistad con Francisco CANALS y mi antigua vinculación con "SCHOLA", y también con "SPEIRO" desde sus inicios, y por haber propiciado la relación entre ambos grupos, son el título que pueda yo tener para unas breves palabras de introducción a esta edición, para poner así de relieve la identificación espiritual existente entre ambos movimientos de Madrid y Barcelona, que se encuentran unidos en un único afán de servicio a la Iglesia.

El libro que ahora reedita SPEIRO fue publicado en Barcelona por "Ediciones Acervo", en 1957. Había sido escrito hace ahora treinta años, en el verano de 1956, y presentado a la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona como tesis de Doctorado. Fue calificada unánimemente como "Sobresaliente", en septiembre de aquel mismo año, por un tribunal presidido por el profesor José M.ª PI SUÑER, y del que formaban parte los profesores José M.ª FONT RÍUS, Octavio PÉREZ VITORIA, Enrique LUÑO PEÑA y José M.ª HERNÁNDEZ RUBIO CISNEROS, catedrático de Derecho Político, y que presentaba la tesis de Francisco CANALS VIDAL.

Se ha dejado íntegro y sin alteración alguna el texto escrito en 1956. Las referencias polémicas, alusiones bibliográficas y el comentario sobre actitudes de hombres políticos y partidos o corrientes, se ha de entender en aquel contexto de treinta años atrás. Se ha creído más útil hacerlo así, por cuanto la argumentación que lleva al autor a sostener la continuidad entre el "Cristianismo de izquierda", de la década que siguió a la segunda guerra mundial, y el "catolicismo liberal" de LAMENNAIS, es ahora reveladora y sugerente para captar su prolongación posterior en el movimiento de los "Cristianos para el socialismo" y en las corrientes marxistizadas que han querido tomar el nombre de "Teología de la liberación".

Refiere el presente trabajo la historia de las ideas que siguieron inmediatamente a la Revolución Francesa, con algunas figuras intelectuales de primera magnitud. Destaca que lo que se inicia como en defensa de la Iglesia y de los intereses espirituales de los católicos, se desvía luego hasta llegar a oponerse a la Doctrina de la Iglesia y da origen a una sucesión de errores que han merecido reiteradas con-

denas del magisterio eclesiástico, y cuyos nocivos efectos perduran todavía decisivamente en la sociedad cristiana actual. Aduce CANALS una cita de monseñor DUPANLOUP en 1831, relativa a la culminación de las doctrinas de LAMENNAIS: "El clero joven es terriblemente accesible a estas doctrinas de cisma, orgullo y libertad desenfrenada" (pág. 161). Esta tendencia es una constante en el hombre, se trate de clérigo o laico, y explica muchas de las desviaciones que se han producido. Las pasiones enturbian el corazón del hombre y le impiden ver con claridad. Se produce así un desbordamiento apoteósico del propio "yo" con la consiguiente exaltación que se ha dado de un modo particular en el llamado Romanticismo. CANALS, al analizar esa encrucijada histórica comenta: "... sería olvidar y desconocer por completo la misma complejidad del hecho, el negarse a comprender lo que tuvo —aún en medio de unas circunstancias de crisis—, de esfuerzo positivo *revelador de posibilidades e iluminador de enteras vertientes de la vida humana, de valor permanente y profundamente auténticas*". Y se refiere al "sentido misterioso en el que el Romanticismo posibilitó, a la vez que *movimientos espirituales fecundos que están en el origen del movimiento católico moderno*, también aquella profunda *desviación hacia un progresismo terreno y mundano que no ha dejado desde entonces de presentarse como la tentación permanente y el espejismo desorientador de los ideales de actuación de los católicos*" (págs. 137-138).

El autor se ha hecho eco de las tesis que ven en el Romanticismo "algo fundamentado en la creencia en la bondad natural del hombre y en la correlativa negación del pecado original y la necesidad de una Redención trascen-

dente y sobrenatural. El Romanticismo, que se expresa *en la rebelión del sujeto,* del sentimiento, del instinto, y de la espontaneidad —dice—, es, en el fondo, *una actitud de antropocentrismo que propugna la autosalvación, la autorrealización de la plenitud humana por las solas fuerzas del hombre*" (Glosa a "Romanticismo y Democracia" de VEGAS LATAPIE, en Revista VERBO, núm. 239-240, pág. 110).

Esta actitud pervive con diferentes nombres a través del tiempo, y explica las contradicciones existentes entre los ideales que se proclaman y las rebeldías en que culminan determinadas trayectorias, con las inevitables y grandes secuelas que se derivan de la influencia que siempre han ejercido algunos talentos brillantes sobre sus semejantes, cualquiera que sea su nombre y la poca o mucha parcela de verdad de que se hacen portavoces.

Algunas de las reflexiones de CANALS en este trabajo de hace treinta años, cuando emite juicio sobre lo sucedido ciento cincuenta años atrás, resultan de tal actualidad que podrían servir para calificar las más recientes desviaciones. Así, dice: "LAMENNAIS quería arrastrar a la Iglesia a la acción «liberadora» de la humanidad y de los pueblos; exigía que Ella emprendiese como su propia tarea la dirección del movimiento revolucionario con el que confundía el advenimiento del "Reinado de Dios" (pág. 151). Conceptos muy parecidos a éstos podrían aplicarse a desviaciones de la más reciente actualidad, como la llamada "Teología de la liberación".

La gran actualidad del libro de CANALS es que, con una anticipación de varios decenios, nos trae el recuerdo de personas, trayectorias y principios cuyas raíces y comportamientos han venido reiterándose "como espejismo deso-

rientador de los ideales de actuación de los católicos". Que ese recuerdo nos ayude a corregir lo errado, buscando en el Magisterio Pontificio luz y firmeza para contrarrestar la "misteriosa y pavorosa" influencia del Demonio, que, como decía Pablo VI, "es el enemigo número uno, es el tentador por excelencia. Sabemos que este ser oscuro y perturbador existe realmente y sigue actuando —dice—, es el que insidia sofísticamente el equilibrio moral del hombre, el pérfido encantador que sabe insinuarse en nosotros por medio de los sentidos, de la fantasía, de la concupiscencia, de la *lógica utópica,* o de las confusas relaciones sociales, *para introducir en nosotros la desviación*" (Pablo VI, "Alocución de 15 de noviembre de 1972").

FRANCISCO DE GOMIS

«Lamennais, el primero»

"De Lamennais a Maritain". "De Lamennais a Georges Bidault"... En las polémicas en torno al "catolicismo de izquierda", que alcanzaron su fase culminante al fin de la segunda guerra mundial, adversarios y partidarios han coincidido insistentemente en el reconocimiento de este "patriarcado" espiritual del profeta bretón. Meinvielle —contra Maritain— en su correspondencia con Garrigou-Lagrange, se apoyaba en el juicio formulado por A. Fonck en su valioso artículo del Diccionario de Teología católica: "Es incontestable que el fundador de *L'Avenir* fue el padre del liberalismo católico" (1). Pudo, además, alegar que el propagandista en la Argentina del mensaje maritainiano, el P. Ducattillon, había señalado con entusiasmo este entronque genealógico que va "de Lamennais a Maritain" (2).

Padre del *liberalismo católico*... y también —como se

(1) JULIO MEINVIELLE: *Correspondance avec le P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain,* pág. 35. El artículo aludido del "Dictionaire de Théologie catholique" (A. Vacant, etc.) sobre LAMENNAIS (tomo VIII, col. 2473, 2526), así como el del mismo diccionario sobre LIBERALISME CATHOLIQUE (tomo IX, col. 506, 629), ofrecen un excelente cuadro histórico y una sistematización doctrinal de gran utilidad para el conocimiento de los hechos y tendencias estudiados en nuestro trabajo.

(2) J. V. DUCATTILLON, O. P.: *Dios y Libertad,* pág. 219. Véase también *De Lamennais a Maritain,* de Julio Meinvielle.

hace patente por la cita de Georges Bidault y de Maritain — de la *democracia cristiana*. Y precisamente en cuanto ésta se presentaba en Francia, en la Resistencia y en la Liberación, como "partido de izquierda". Como nota Havard de la Montagne, este partido era el heredero y continuador de los grandes liberales católicos del siglo XIX: Lacordaire, Montalembert y Dupanloup; y también, por su tendencia republicana democrática, de quienes bajo el "Ralliement" militaron en la izquierda (Lemire, Gayraud, Trochu, Dabry, Naudet) de "Le Sillon" de Marc Sagnier, de Ozanam, y, en definitiva, de Lamennais (3). En este punto coinciden igualmente las acusaciones de los adversarios las profesiones de fe de los más iniciados secuaces: "Los demócratas cristianos —ha dicho François Mauriac— no han tenido nunca otra misión sino la que Lamennais, el primero, había concebido y ante la cual su fe falló ..." (4).

¿Derecha o izquierda?

La afirmación de una línea que, partiendo de Lamennais, conduce a las posiciones del actual "progresismo" e "izquierdismo cristiano", aparece como incoherente y problemática. Porque, en el aspecto "social", la mayoría de los católicos llamados liberales "fue más bien partidaria del capitalismo" (5). Políticamente, la agrupación de los católicos liberales frente a los ultramontanos intransigentes y autoritarios se hizo bajo la bandera del parlamentarismo

---

(3) ROBERT HAVARD DE LA MONTAGNE: *Histoire de la Democratie chrétienne de Lamennais a Georges Bidault.*

(4) Citado por Michael Mourré en *Lamennais ou l'héresie des temps modernes*, pág. 373.

(5) J. V. DUCATTILLON, O. P.: *op. cit.*, pág. 218.

monárquico, del más puro entronque doctrinario. El "partido católico" se integró, en efecto, después de 1848, dentro del "partido del orden", expresión política de la burguesía liberal y conservadora ante la revolución socialista que aparecía entonces por primera vez.

El catolicismo liberal del siglo XIX fue, pues, entusiasta del constitucionalismo liberal, pero sólo resignado a la democracia, y decidida y radicalmente opuesto al socialismo. "Hay que escoger hoy día entre el catolicismo y el socialismo", decía Montalembert en enero de 1850. Y en octubre de 1848, acusando a *L'Ere Nouvelle*, el órgano republicano democrático y "social" de Ozanam, escribía: "¿Por qué las aberraciones que amenazan a la sociedad encuentran entre nosotros, no ciertamente cómplices, pero sí engañados que les sirven de instrumento involuntario? ¿Por qué tanto apresuramiento en saludar el poder nuevo, la democracia?... El socialismo es confundido con la democracia, y la democracia con el cristianismo" (6).

Ideales y actitudes "moderadas" —centradas en el clásico tema de la conciliación del orden y la libertad— fueron características comunes de los grandes representantes de aquella escuela. Ya fuesen legitimistas "fusionistas", como Dupanloup y Falloux, ya orleanistas, como el duque de Broglie, ya antiguos adversarios "católicos" del legitimismo, como Montalembert. Incluso Lacordaire, el más demócrata de los católicos liberales (que tuvieron, a partir de 1855, *Le Correspondant* como órgano de expresión) sólo por poco tiempo había podido mantener la colaboración con Ozanam en 1848, y apartado de la posición democrática de éste, se reunió con Montalembert y Dupanloup

(6) Cartas publicadas por Montalembert en *L'Ami de la Religion*, los días 19 y 21 de ocutbre de 1848 bajo el título "*Quelques conseils aux catholiques*". *Oeuvres de M. le Compte de Montalembert*, tomo 4, páginas 489-505.

en una corriente en definitiva conservadora y "monárquica".

Enfrentados con los cristianos demócratas en 1848, encontramos después a los católicos liberales en la oposición parlamentaria al Imperio de Napoleón III, y en la derecha o en el centro-derecha (Enrique V y bandera tricolor) en la Asamblea monárquica de 1871. Son ellos también los hombres del "Seize mai". No parece, pues, haber una continuidad entre ellos y los "ralliés" izquierdistas o los demócratas cristianos de *Le Sillon*. Sus continuadores, en todo caso, estarían en los que durante el "Ralliement" militaron en la derecha, en *L'Action Liberale Populaire*, de Jacques Piou. Ahora bien, hay que recordar a este propósito que *L'Action Liberale* era acusada por los demócratas cristianos de no ser sino la continuación de la *Unión Conservatrice*. Según esto, la actitud de los grandes liberales católicos del siglo XIX sería más bien precursora de las tendencias centro-derechistas en la actual democracia cristiana.

La adaptación al siglo

La complejidad de la línea señalada por Havard de la Montagne "desde Lamennais a Georges Bidault", obliga a plantear la cuestión fundamental acerca de la existencia misma de una conexión o dependencia ideológica y política entre las diversas fases y opuestas actitudes de los movimientos que han pretendido *hacer derivar del cristianismo un contenido cultural y político liberal, democrático, revolucionario, socializante o progresista.* En el sentido, y con las salvedades que tendremos ocasión de precisar, pretendemos en este trabajo afirmar la tesis de que esta unidad

existe. En todas sus fases y evoluciones, la corriente que tratamos de investigar ha tenido siempre un carácter fundamental y común: *La adaptación al siglo, la conciliación con lo "moderno"*. "Se trata —dice Georges Weil mostrando la continuidad entre el liberalismo católico, la democracia cristiana y el modernismo teológico— de devolver a la Iglesia su influencia, reconciliándola con la sociedad moderna, y esta conciliación debe hacerse tanto en la ciencia como en la política" (7). La fórmula, muy antigua, podría ser hallada, casi literalmente, en cuantos han participado de esta corriente que Lamennais, "el primero", impulsó. En esta adaptación coinciden socialistas y antisocialistas, demócratas por entusiasmo o por resignación. Fue también esta fórmula la que denunció Pío IX al reprobar el catolicismo liberal: "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse con el Progreso, con el Liberalismo y con la Civilización Moderna". (Proposición 80 del *Syllabus*).

¿Intransigencia o adaptación?

"Lamennais —se ha dicho— no era un *liberal,* sino un *revolucionario*" (8). Aun sin admitir la contraposición, hay que reconocer que su modo de ser era *antitético a la conciliación y a la transigencia.* Como ha dicho Goyau con paradójica precisión: "*Un soufle d'intransigeance avait animé les revendications libérales de L'Avenir*" (9).

El intento de comprender a Lamennais como "patriarca" del liberalismo católico, de explicarse cómo las radicales

(7) GEORGES WEIL: *Histoire du Catholicisme libéral en France,* pág. 259.

(8) MICHEL MOURRÉ: *Lamennais ou l'héresie des tems modernes,* pág. 8.

(9) GEORGES GOYAU: *Lettres de Montalembert a Lamennais,* pág. 31.

actitudes del maestro pudieron servir a los pocos años para justificar la transigencia de los católicos militantes ante la burguesía liberal, puede centrarse en el esfuerzo por analizar el sentido del juicio formulado por Goyau. Sólo esclareciendo las condiciones históricas y las consecuencias ideológicas y políticas de esta "intransigencia que impulsa a la adaptación", se explica la unidad íntima de aquel movimiento, siempre oscilante, entre la izquierda y la derecha. El caso de Lamennais y de los católicos liberales fue el primero, pero no el último ejemplo de esas evoluciones en torno a un centro cada vez más débilmente fijado, frente al progreso real y efectivo de la revolución.

¿Los extremos se tocan?

El ideal político de Lamennais, expresado en *L'Avenir* y la actitud con que en éste se propugnaba la alianza de la Iglesia con la causa del pueblo, no coincidían con la que fue después la posición de los católicos liberales franceses entre 1850 y 1890. El liberalismo de *L'Avenir* era ciertamente democrático e izquierdista.

Una vez situados los liberales católicos en la posición de "juste milieu", es decir, en la única que en el curso de toda su vida había sido siempre para Lamennais el objeto de la más violenta antipatía, es explicable que trataran de liberarse de toda solidaridad entre la causa del liberalismo católico y la del "exagerado" fundador de *L'Avenir*.

Les impulsaba también a ello una razón muy importante: les convenía liberar el programa de *conciliación del catolicismo con las libertades modernas,* del recuerdo de la condenación por Gregorio XVI de las doctrinas de *L'Avenir*.

En su diálogo con los ultramontanos intransigentes y

antiliberales, encontramos frecuentemente empleado, al aludir a Lamennais, el tópico característico de los moderados del "justo medio": *los extremos se tocan.* Es decir, argüían que *L'Avenir* había sido condenado por la Santa Sede a causa de las exageraciones características de un hombre que, antes de 1830, había sido el más ardiente propugnador del absolutismo político, del ultramontanismo teocrático, y de la filosofía tradicionalista más extrema. El argumento era tanto más peligroso para los católicos intransigentes cuanto que ellos mismos estaban de acuerdo con sus adversarios en que su movimiento ultramontano y antiliberal, la escuela de *L'Univers,* era la continuadora de la tarea de la escuela Lamennesiana. En 1870, Luis Veuillot evocaba todavía a Lamennais en la solemne ocasión de haber sido definido por el Concilio Vaticano el dogma de la infalibilidad pontificia, y le presentaba como *el hombre que había plantado el árbol cuyos frutos se recogían entonces en aquel acto del Concilio Ecuménico* (10).

Este dato muestra cuán grave es el problema planteado por el brusco salto que al parecer dio Lamennais dentro mismo de su período católico. El trágico y extraordinario destino de aquel hombre y la enorme fecundidad de su acción como "patriarca" del ultramontanismo intransigente y del liberalismo católico, aun en sus posiciones más audaces, ha hecho que nos hayamos acostumbrado a considerar su vida como truncada en partes inconexas, o que incluso hablemos de un primer Lamennais, y de un segundo o tercer Lamennais. Prescindiendo del tercero, cuya esterilidad es notoria, el misterio de Lamennais católico se nos muestra en toda su complejidad al recordar que el nombre del *primero suena siempre junto a los de De Maistre y Bonald,*

(10) LUIS VEUILLOT: *Rome pendant le Concile.* Oeuvres complètes, vol. 12, págs. 542 y sigs.

mientras que *el del segundo se nos presenta en continuidad con los de Marc Sagnier y los actuales cristianos "izquierdistas"* y *"progresistas"*.

Ante este problema, el método de los católicos liberales de recurrir al tópico de que "los extremos se tocan", ofrecía para ellos la ventaja de desplazar toda antipatía y juicio peyorativo sobre el ultramontanismo intransigente y el tradicionalismo filosófico y político. Con una táctica análoga, Maritain, en su polémica con Meinvielle, ha insistido en que el "error central" de Lamennais, el que le condujo a la apostasía de la fe católica, no fue el programa liberal y "democrático" de *L'Avenir,* sino su concepción terrestre del cristianismo, el desconocimiento del carácter sobrenatural y trascendente de la Iglesia y su misión en el mundo (11). De este modo Maritain desplaza ventajosamente el punto de discusión, al buscar el error anticristiano de Lamennais, no en su liberalismo, sino precisamente en la concepción filosófica y apologética propia de su primera época, la del *Essai sur l'Indiference,* en el momento en que era tenido por los ultramontanos contrarrevolucionarios como el más profundo y vigoroso de los apologistas católicos.

Ante esta argumentación de Maritain, Meinvielle ha podido argüir con razón que el juicio de Gregorio XVI en la *Mirari vos,* de 15 de agosto de 1832, recayó precisamente sobre las doctrinas liberales sintetizadas en la fórmula "Dieu et Liberté". Pero, aunque concede que aquel error central naturalista condicionó el pensamiento de Lamennais a lo largo de toda su vida, ha insistido, creemos que con exceso, en aquella división y como separación en épocas (12). Nos

(11) Carta reproducida por Julio Meinvielle en *Respuesta a dos cartas de Maritain al P. Garrigou-Lagrange,* pág. 51.

(12) JULIO MEINVIELLE: *Correspondance avec le P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain.*

parece que hay que atacar de frente el problema que esta sucesión, en apariencia disparatada y contradictoria, de opuestas posiciones, plantea.

El romanticismo en la génesis del catolicismo liberal

No hay, ciertamente, ilación objetiva alguna entre la doctrina llamada "ultramontana", que no es, en definitiva, sino la afirmación misma del dogma católico sobre la constitución monárquica de la Iglesia, y las doctrinas e ideales del catolicismo liberal. Pero sí que puede encontrarse una continuidad entre el extraño ultramontanismo, sólo en apariencia ultrateocrático y sobrenaturalista, que Lamennais había edificado sobre el cimiento de su filosofía de la "Raison Genérale", y el sistema de pensamiento expresado más tarde en *L'Avenir* (13). No pretendemos afirmar esta conexión tanto en un sentido rigurosamente lógico y objetivo, cuanto como efecto de una determinada situación y ambiente, a la vez que de una tendencia profunda de la mentalidad lamennesiana. Por lo mismo, no lo estudiaremos de un modo preferentemente filosófico o teológico, sino sociológico y cultural.

Desde este punto de vista, creemos que el estudio del ambiente histórico en que Lamennais se formó, y que condicionó el desarrollo de su vida y la gran influencia y eficacia de su acción, conduce a la que es afirmación central de nuestro trabajo. A saber, que el romanticismo fue el elemento cultural y el ambiente que influyó de modo predominante en su formación e impulsó en los años decisivos que precedieron y siguieron a 1830, las tendencias y

(13) Estudiamos este punto en el capítulo tercero del presente trabajo.

orientaciones de Lamennais, su visión del mundo, y su modo de enfrentarse con la realidad religiosa, política y social de su tiempo y del porvenir.

Fue en el romanticismo íntimo, total y radical, en que Lamennais vivió inmerso donde "los extremos se tocaron". Si en él se cumplió este axioma —que no es sino una "contra-verdad" cara a la mente romántica—, fue precisamente porque el romanticismo condicionó del modo más absoluto su horizonte social e histórico y sus valoraciones éticas y religiosas.

Sólo tratando de penetrar en el sutil y confuso ambiente romántico en que estuvo implantada su vida, y que le daba como una connaturalidad con el espíritu impulsor del movimiento histórico de la sociedad contemporánea, se hace comprensible la increíble paradoja de que su falsamente ultramontana y pseudo-teocrática intransigencia, lo impulsara a las más audaces y graves alianzas con la Revolución; y también esto explica que, mientras considerando objetivamente y con perspectiva histórica el opuesto resultado de sus respectivas actuaciones (en las dos épocas sucesivas de apologista católico), aparecen aquéllas como radicalmente heterogéneas, se diese entonces el hecho de que los ultramontanos y tradicionalistas, futuros apologistas de Pío IX y del *Syllabus*, no reaccionasen en aquel momento romántico frente a *L'Avenir*, sino que se contasen entre sus colaboradores y entusiastas amigos.

La prueba histórica y el análisis sociológico y cultural de este aspecto fundamental de Lamennais, como padre del liberalismo católico, constituirá el contenido fundamental de este trabajo. La tesis central que en él se defiende es, pues, ésta: *que el elemento "cultural" y "socialmente" constitutivo del catolicismo liberal, el que explica su génesis, condiciona su evolución sucesiva, a la vez que pone conexión y continuidad a sus más diversas y opuestas actitu-*

des, es el romanticismo. Con esto queda dicho también que creemos insostenible la opinión de quienes se han esforzado en presentar el catolicismo liberal como una pura cuestión de táctica y actuación política, que dejaba intacta la doctrina ultramontana y tradicionalista. El catolicismo liberal, nacido de hechos muy diversos, y líricamente cantado por Lamennais con lenguaje solemne de vidente del porvenir, no fue una táctica, sino un nuevo espíritu, una actitud ante la Historia: uno de los frutos más plenamente característicos de la visión del mundo, y el modo de enfrentarse ante la vida, propios de la generación romántica en el estallido de 1830.

CAPÍTULO PRIMERO

EL CATOLICISMO ANTE LA RESTAURACION Y LA SANTA ALIANZA

"Los hechos suelen ser expresión de las ideas. Antes de la Restauración y la Santa Alianza escribían Bonald y el conde de Maistre", dice Balmes en el prospecto de sus escritos políticos. "En el proyecto de la Santa Alianza, ha dicho Calvo Serer, había magníficos pensamientos de los tradicionalistas franceses" (1).

Restauración, Santa Alianza, Tradicionalismo francés. Sobre tales temas estamos acostumbrados a los distingos. Porque la especialísima actitud en que el ambiente revolucionario coloca a quien se enfrenta con la Revolución, ha impulsado, desde aquellos mismos tiempos, a un característico tipo de negaciones y distinciones: el Tradicionalismo no es la Santa Alianza, la Santa Alianza no fue la Restauración católica, la Restauración no fue verdaderamente contrarrevolucionaria, y, por otra parte... la contrarrevolución no es reaccionaria..., o bien, el Catolicismo no es conservador..., o el conservadurismo no es reaccionario, o bien el Catolicismo no es conservador, sino liberal, democrático, revolucionario.

Conforme a esta mentalidad se esfuerza, pues, Georges Goyau en probar que los grandes apologistas católicos del

(1) JAIME BALMES: *Obras completas*, vol. XXIII, pág. 15. RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración*, pág. 25.

romanticismo alemán no fueron de ningún modo defensores de la Santa Alianza. Además, advierte que "considerar la Santa Alianza como expresión de una política católica, es olvidar que, incluso en Austria y Alemania, a pesar del prestigio de Metternich y de las disposiciones benévolas hacia la Santa Sede, los principios de los reyes aliados provocaron, o la hostilidad abierta, o las reservas más expresas de los representantes del pensamiento católico" (2).

"Mientras que en Francia —continúa diciendo Goyau— la literatura católica, *a excepción de la escuela Lamennesiana,* tuvo con demasiada frecuencia la apariencia de servidora en política de la causa de los *ultras,* y mientras que el autor del *Du Pape* era el teórico por excelencia del absolutismo, Alemania leía en los pensadores católicos (Goerres, De Haller, Schlegel, Müller) la condenación de este sistema político y Alemania comprobaba que el pensamiento católico se salía de la órbita de la Santa Alianza" (3).

Estos juicios de Goyau son un modelo perfecto de las sutilezas "apologéticas" a que antes aludíamos; deberemos, después, penetrar a fondo en el análisis de los conceptos por él expresados. Pero antes que nada urge, desde el principio, aclarar una cuestión fundamental acerca de la "Restauración" y de la "Santa Alianza".

Tanto Balmes como Goyau emplean legítimamente estos términos como sinónimos y expresivos ambos, en lo que concierne a la totalidad del ámbito europeo, de *la obra diplomática y política que en el Congreso de Viena restauró un orden internacional.* El uso es legítimo, porque siempre se puede y se debe hablar al modo como por todo el mundo es entendido un lenguaje. Y, sin embargo, el Tratado propia

---

(2) GEORGES GOYAU: *L'Allemagne réligieuse. Le Catholicisme* (1800-1848). Tomo I, págs. 313 y 314.

(3) GEORGES GOYAU: *op. cit.*, tomo I, pág. 391.

y verdaderamente llamado la "Santa Alianza", que fue firmado a iniciativa del Zar Alejandro de Rusia, estuvo inspirado por unos ideales y orientado por un espíritu distinto ciertamente del que predominaba en el Congreso de Viena, y que tampoco coincidía con el del "Tradicionalismo francés".

La Santa Alianza que Madame Krüdener, profetisa pietista e iluminada del "Cristianismo trascendental", inspiró al Zar filántropo y "jacobino" (4), fue ya uno de estos gestos *que no son "aquello"*, una profesión (tal vez la primera de estas profesiones de fe) y proclamación del ideal "cristiano", es decir, "filantrópico", "liberador", "revolucionario", *más amplio sobre todo que el de cualquier "Iglesia oficial"*. Con aquel "je ne sais quoi de génereux" que quince años más tarde señalaba Lacordaire (en memoria presentada nada menos que a Gregorio XVI) como el secreto del éxito del movimiento de *L'Avenir* (5).

En cuanto a la conexión entre el texto del místico Tratado y la ideología política de los tradicionalistas franceses no deja de ser curioso y tal vez sorprendente tener en cuenta la opinión que sobre el Tratado de la Santa Alianza expresaba José de Maistre:

"Existe hoy día en Europa una innumerable cantidad de hombres que imaginan que el cristianismo oculta misterios inefables que de ningún modo son inaccesibles al hombre: es lo que los alemanes llaman el "cristianismo trascendental".

"Creen que el cristianismo era en su origen una verdadera iniciación, pero que los sacerdotes dejaron pronto per-

---

(4) NIKOLAI SEMENTOWSKI-RURILO: *Alejandro I*, pág. 33 y sigs.

(5) *Memoire presentée au Souverain Pontife Grégoire XVI par les rédacteurs de L'Avenir et les membres du conseil de l'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse.* Incluida por Lamennais en *Affaires de Rome*, págs. 36 a 88. La frase citada, en pág. 75.

derse estos divinos secretos, de modo que ya no hay ahora verdadero sacerdocio. El odio y el desprecio a toda jerarquía es un carácter de todos estos iluminados.

"Creen en la preexistencia de las almas, y en el fin de las penas del infierno, dos dogmas famosos de Orígenes..., me limito a decirle que estoy tan fuertemente impregnado de los libros y los discursos de estos hombres, que no les es posible colocar una sílaba en un escrito sin que la reconozca.

"Es este iluminismo el que ha dictado la Convención de París ..." (6).

Tenemos, pues, ya un dato bien concreto sobre las relaciones entre la Santa Alianza y José de Maistre. En cuanto a Metternich, que dio nombre al sistema que rigió la Europa surgida de los Tratados de Viena, ironizaba desde su punto de vista de "ilustrado" y "clásico" hombre del siglo XVIII, sobre el peligroso misticismo del *Zar jacobino,* que incluso en sus exaltaciones religiosas tendía siempre a resultados revolucionarios.

* * *

En 1814 y 1815 Europa se restauraba después de dos largas décadas de lucha contra la Revolución y el Imperio. Pero en esto radica precisamente la causa de la complejidad del momento final de aquella lucha, porque la lucha contra el Imperio napoleónico había sido, en muchos de sus factores ideológicos y nacionales más profundos, no una lucha "conservadora" o "reaccionaria", sino "revolucionaria" y "progresista". La afirmación vale sobre todo en lo que se refiere al movimiento nacional alemán que tuvo su expresión ideológica en los "discursos a la nación alemana" del filósofo Fichte. Ahora bien, entre los movimientos integra-

(6) JOSEPH DE MAISTRE: *Oeuvres complètes,* vol. XIII, pág. 219.

dos en esta *vertiente revolucionaria del movimiento europeo antinapoleónico* deben incluirse, no sólo los de inspiración "racionalista" o "deísta", sino, precisamente entre los de mayor influencia y profundo resultado, los que se inspiraban en las misteriosas corrientes del misticismo "iluminista". Derivados inmediatamente de las sectas de Weisshaupt y de Martínez de Pascalis y Saint-Martin, sus antecedentes remotos deben ser buscados mucho más allá, a través de toda una dinastía de teósofos y cabalistas.

A esta corriente pertenece el movimiento alemán del "Tugenbund". Conviene registrar desde ahora los rasgos fundamentales de la concepción ética y política de este movimiento: desde entonces no han dejado de resurgir, a través de todas las fases de los movimientos cristianos "liberales" y "progresistas". La actuación del Tugenbund aspiraba a una unión religiosa de base humanitaria; insistía sobre la moral del cristianismo, reduciendo toda afirmación dogmática a un mero símbolo expresivo, pero de ningún modo objetivamente condicionante y directivo, del sentimiento religioso; oponía así la "religiosidad" a la "religión". De este modo, un "cristianismo" exaltado, de raigambre "pietista", se sintetizaba con las más latitudinaristas posiciones de un protestantismo liberal, que podía unir la fe y la incredulidad al servicio de ideales puramente humanos, sentidos y concebidos del modo más radicalmente naturalista.

A esta corriente espiritual pertenece la Santa Alianza, tal como la concibió Alejandro I de Rusia. Formado en su juventud por Federico César La Harpe, el suizo roussoniano, escribía a su preceptor: "En cuanto me llegue el turno, se le dará al pueblo el derecho a elegir sus representantes, los cuales, bien dirigidos, ejercerán la misión de crear la nueva Constitución rusa. Hecho esto, daré por terminada mi tarea y si la Providencia la bendice concediéndole éxito, me retiraré a un rincón silencioso y aislado desde donde

poder contemplar rebosante de alegría el florecimiento de mi patria... Que Dios me ayude a proporcionar a Rusia la libertad y que la proteja contra los intentos descarriados de la tiranía. Es mi único deseo, a cuya realización consagraré mi vida entera" (7). "Quisiera ver por todas partes repúblicas: es el único régimen de gobierno conforme a los derechos de la humanidad" (8).

"Iniciado" por Golitzin en el cristianismo "íntimo y universal", que le alejaba de la "Iglesia exterior", encontró en este misticismo no conformista el impulso que había de dar un contenido religioso y redentor a sus sueños revolucionarios. Dimitry de Merejkowsky en su novela, profunda y sugerente, *El misterio de Alejandro I*, pone en boca del Zar estas palabras:

"Cuántas victorias desde Moscú hasta París. Qué gloria. ¡No, a nosotros, Señor, sino a vuestro nombre! Cuando en la Plaza de la Concordia celebramos el *Te Deum*, purificando el sangriento lugar en que fue guillotinado Luis XVI, y cuando con nosotros dobló las rodillas toda Europa, hice voto de terminar la obra de Dios: Llamar a todos los pueblos a la obediencia del Evangelio; erigir la Ley divina por encima de todas las leyes humanas, *deponer todos los cetros y todas las coronas* a los pies del sólo Rey de los Reyes y Señor de los Señores. A esto aspiraba y por esto firmé la Santa Alianza" (9).

Y, sin embargo, si el uso común ha hecho sinónimo el título de este Tratado, de tan misteriosa y apocalíptica inspiración, con la actuación reaccionaria, positivista, y guiada por las frías tradiciones del equilibrio europeo, que fueron características del sistema Metternich, hay que confesar

---

(7) NIKOLAI SEMENTOWSKI-KURILO: *op. cit.*, pág. 50.
(8) DIMITRY MEREJKOWSKI: *Le mystère d'Alexandre I*, pág. 64.
(9) DIMITRY MEREJKOWSKI: *op. cit.*, pág. 202.

que esta equiparación está muy lejos de carecer de fundamento. "Bavardage de nulle portée", decía Metternich hablando de la Santa Alianza. Su juicio resultó verdadero, incluso en lo referente a la actuación del Zar Alejandro como autócrata ruso. La formación roussoniana y la exaltación mística debilitaron por cierto su actuación contrarrevolucionaria: su inacción ante la conjura de la sociedad secreta rusa raya en lo increíble. Pero no contribuyeron eficazmente a ninguna reforma sustantiva en la tradición de la autocracia. En lo referente a la política europea, el mismo Alejandro I, aterrado e incapaz ante la subversión revolucionaria, no pudo hacer sino aprobar que los estadistas "vieneses", con Metternich a la cabeza, la utilizaran como instrumento contrarrevolucionario. Así, *La Nada en grande* —al decir del ministro austríaco— vino a convertirse, por obra de las circunstancias, del instinto conservador de las monarquías europeas, y del genio político del "Guardián del orden de Europa", en el legendario instrumento reaccionario que en todas las mentes evoca el nombre de la "Santa Alianza".

* * *

Después de establecidos estos puntos, que creemos esenciales para discernir los heterogéneos elementos del complejo ambiente político de la Restauración europea, podremos, tal vez con menos peligro de divagaciones, intentar situar y caracterizar la corriente ideológica político-religiosa que suele ser conocida con el nombre de "Tradicionalismo francés".

Hemos visto antes que Goyau, a la vez que negaba la equiparación entre la "política católica" y la Santa Alianza (es decir, política de Metternich), contraponía en este punto los publicistas católicos alemanes, por una parte —no

reaccionarios ni servidores del despotismo – a los apologistas franceses que, *a excepción de Lamennais y su escuela,* se constituyeron en los defensores y teorizantes del absolutismo.

Según esto, De Maistre y Bonald serían, en la Europa de la Restauración, los teóricos y maestros de la política de la Santa Alianza, lo que, según el uso común y el explícito juicio de Goyau, equivale a decir: los doctrinarios del despotismo, los apologistas y defensores de lo que Montalembert, en los momentos ardientes de *L'Avenir,* calificaba como "la obra impía del Congreso de Viena" (10).

Esta misma caracterización del pensamiento de De Maistre y Bonald es expresada por otros, diciendo que *la doctrina de estos autores es la expresión de la mentalidad y de la actitud política de los "ultras" franceses.*

La cuestión, sin embargo, parece bastante más complicada. Nos encontramos, en efecto, ante uno de esos problemas en que se entremezclan y confunden, en la apreciación de los historiadores, cuestiones referentes a hechos sociales (entre los que contamos, en capitalísimo lugar, la mentalidad y "espíritu objetivo", las ideas mismas de determinados grupos sociales), con otros referentes a matizaciones y clasificaciones de doctrinas que no siempre han sido la expresión adecuada y vital de aquello mismo que pretenden expresar. La valoración y clasificación de las corrientes doctrinales, y el estudio del auténtico contenido y actitud de los distintos factores sociales viene dificultada, además, por el especial desenfoque con que los contemporáneos y los historiadores los presentan con mucha frecuencia.

Un ejemplo característico de este desenfoque, efecto

---

(10) Artículo titulado *Révolution de Pologne.* En *L'Avenir,* 12 de diciembre de 1830, *Oeuvres complètes de Montalembert,* tomo IV, páginas 123-126.

precisamente de la mentalidad romántica, es el juicio que Goerres emitía en el prólogo a la edición francesa de su obra, *De la Alemania y la Revolución.* Según él, la obra de los Tratados de 1815 no había hecho sino ratificar en Alemania la Revolución que, no el Tercer Estado, sino los mismos soberanos, habían realizado en alianza con el Imperio Napoleónico. Deducía de aquí que los "universitarios" y la burguesía alemana, al levantarse en favor de sus *antiguas* libertades históricas, defendían, junto con la unidad y la libertad alemanas, la "historia de muchos siglos" frente a una historia de pocos lustros "entre nosotros, pues —terminaba diciendo— son los partidarios del despotismo quienes se sirven de las formas y de los actos del jacobinismo, mientras que *los amigos de la libertad defienden en parte los principios de los «ultras» franceses*" (11).

He aquí un juicio merecedor de la máxima atención. No expresa, nos parece, sino una confusa y deformadora visión de los hechos, que falsea totalmente el matiz y la tendencia de las respectivas mentalidades de los liberales alemanes y de los ultras franceses. Y, no obstante, la singular genialidad de este tipo de juicios consiste en que *tienen virtualidad para difundir en el ambiente la misma tendencia deformadora de que nacen.* Una insistente repetición de análogas afirmaciones en los años que van de 1815 a 1830 terminó por hacer verdadero, *en el plano del pensamiento tradicionalista romántico,* lo que no era sino una inversión de valores y una visión histórica deformadora de los hechos. Es decir, *la tradición,* que continuaba viviendo a pesar de los profundos cambios sociales, *no era por cierto liberal ni revolucionaria. El "tradicionalismo" en la escuela*

---

(11) Citado por Georges Goyau en *L'Allemagne religieuse, le Catholicisme,* tomo I, pág. 352, en la nota 1.

lamennesiana y en la mentalidad de algunos dirigentes políticos, había tomado ya este nuevo y antitético matiz.

La complejidad de estas evoluciones explica que, acerca de una misma corriente, se encuentren en los historiadores las más contradictorias apreciaciones. Es conocido, por ejemplo, el pasaje en que Menéndez y Pelayo lamenta la influencia en los ambientes "realistas" y en los clérigos piadosos de los últimos años del reinado de Fernando VII, "de aquellos elocuentes y peligrosos apologistas neocatólicos del tiempo de la Restauración francesa, Chateaubriand, De Maistre, Bonald, Lamennais (en su primera época) ...", "que saturaron muy pronto a la devoción española de sentimentalismo poético, de tradicionalismo filosófico, de simbolismo teosófico, de absolutismo teocrático, de legitimismo feudal y andantesco, y de otra porción de ingredientes de la cocina francesa que mal podían avenirse con nuestro modo de ser llano y castizo" (12).

Conocido el pensamiento de Menéndez y Pelayo, y teniendo en cuenta, además, que su acusación contra los "apologistas neocatólicos" concluye en la negación de la originalidad de Donoso Cortés —que no sería sino un repetidor del pensamiento de aquéllos—, es evidente que el depresivo juicio del polígrafo montañés tiene una neta tendencia "antiintegrista". A Menéndez y Pelayo le parece que en aquellos escritores se encuentra la raíz de una antipática intransigencia, que ellos inocularon en el "tradicionalismo español".

Por otra parte, nos encontramos en un autor tan poco sospechoso de estrechez reaccionaria o de simpatías "integristas" como Miguel de los Santos Oliver, un juicio completamente contrario. Frente a la actitud puramente defensiva y cerrada de las cartas del P. Alvarado —el "Filósofo

(12) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Quadrado y sus obras. Obras completas*, vol. X, pág. 214.

rancio" — o de las "Memorias del Abate Barruel", la corriente que se inicia con el Genio del Cristianismo y se continúa con De Maistre y Bonald, trae una nueva actitud, un impulso de reconquista, cuyo fruto es precisamente "aquella aura indefinibe de conciliación y esperanza que conmovía a los espíritus superiores de toda Europa en el período brillantísimo de 1830 a 1848" (13). A Miguel de los Santos Oliver sigue en este punto el P. Ignacio Casanovas, S. I., en su estudio biográfico e histórico sobre Balmes. Una "efusión amorosa", un intento de síntesis y de conciliación precursora de la actitud de Balmes habrían sido las características de la escuela apologética francesa (14).

El intento de superar las aludidas contradicciones acerca del tradicionalismo francés nos obliga, pues, a formular algunas distinciones que consideramos fundamentales. Frente al liberalismo, heredero del siglo XVIII, y que bajo la Restauración ofrece todavía el extraño carácter de ser culturalmente "clásico" (a pesar de su intenso contagio rousseauniano), se puede hablar, como de su adversario, del ultrarrealismo, o bien del legitimismo, o, finalmente, del tradicionalismo.

Procuremos caracterizar y distinguir unas corrientes que, si en parte coinciden, son bien pronto divergentes y no tardan incluso en oponerse.

Observemos, en primer lugar, que el ultrarrealismo, no obstante la terminología que le sitúa, tal vez precipitadamente, entre los "ismos" ideológicos y doctrinales, fue, sobre todo en Francia en aquellos años, la manifestación política de un hecho social admirable, y aun incomprensible, pero innegable. Queremos decir la sobrevivencia, a través de la

(13) MIGUEL DE LOS SANTOS OLIVER: *Hojas del sábado*, vol. II, página 11.

(14) IGNASI CASANOVAS, S. I.: *Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres*, vol. II, págs. 5 y 37 y sigs.

profundísima transformación de la sociedad francesa, del modo de vivir y de los ideales de la Francia antigua. Al caracterizar así al ultrarrealismo, nos referimos a él como habiendo tenido su expresión política auténtica en la elección de la "Chambre Introuvable", mucho más que en el posterior Gobierno, a partir de 1822, de la "Derecha". Totalmente intransigente con la obra revolucionaria, no es preciso insistir en el abismo espiritual que le separaba del espíritu "político" por el que orientó la restauración de la monarquía el rey Luis XVIII. Conviene, por el contrario, observar que el sentimiento de estos ultras —plus royalistes que le roi— enfrentados con un rey "legítimo", pero no monárquico ni adversario de la Revolución (como debían de considerarle desde su punto de vista), no tiene sino una expresión deformada en la *Monarchie selon la Charte* de Chateaubriand, que al servicio de la mayoría ultrarrealista elaboró nada menos que un sistema de parlamentarismo doctrinario con los elementos clásicos de un rey irresponsable que reina y no gobierna. Chateaubriand, el futuro jefe de la "defección", y el patrocinador de las alianzas entre la extrema derecha y los liberales de la izquierda, fue uno de los primeros ejemplos de la utilización en el régimen parlamentario del resentimiento como arma política.

Del ultrarrealismo debe distinguirse, nos parece, el "legitimismo", porque aunque coincidentes en gran parte (en cuanto los "ultras" son en definitiva legitimistas a ultranza), la coincidencia, sin embargo, no es total en cuanto a los elementos sociales, ni es idéntica la orientación y la jerarquía de valores que inspiran uno y otro mivimiento. No es preciso, desde luego, incluir entre los legitimistas a cuantos aceptaron la Restauración: todos los doctrinarios anteponían en el fondo el "Vive la Charte" al "Vive le Roi", y constituyeron después el núcleo del "Orleanismo". Pero, aun restringiendo a su verdadero alcance y extensión el término "Legi-

timismo", encontramos adecuadamente designados por él actitudes e ideas distintas y aun opuestas a las del ultrarrealismo. Socialmente podríamos notar el arraigo rural y provinciano de éste, frente al ambiente de alta nobleza "parisien", que bien pronto caracteriza el legitimismo. Por lo mismo, mientras hemos calificado como sobrevivencia de la Francia antigua a los "ultras", podríamos, por el contrario, considerar como continuadores del "Antiguo Régimen" a los "legitimistas".

Y no es paradógico notar que en muchas cuestiones políticas, y especialmente en la cuestión religiosa, el legitimismo no ultra, compuesto de estamentos sociales que precisamente por aquellos años se acercaban de nuevo a la Iglesia, tenía una actitud mucho más transigente y "moderada". Si nos atreviésemos a sintentizar en un rasgo decisivo la distinta ascendencia espiritual de ambas corrientes, diríamos que los "ultras", cuyo más característico núcleo lo constituían las sociedades rurales de las provincias del oeste, vivían todavía de un espíritu que remontaba en su evolución histórica hasta la misma unidad cristiana de la Edad Media; mientras que el "legitimismo" era más bien la reacción de la Francia borbónica, culturalmente "clasicista", frente a la avalancha destructora a la vez del antiguo orden cristiano y del "Antiguo Régimen".

Estas distinciones nos ayudarán a caracterizar el sentido fundamental del "tradicionalismo francés", es decir, de la ideología política de los "apologistas católicos". En primer lugar, en la medida en que su espíritu se nutrió de las esencias de la antigua sociedad cristiana, es claro que no puede considerárseles sin más como defensores de la política reaccionaria y conservadora expresada en los Tratados de Viena y el sistema Metternich: "Sería un gran error —ha escrito Eduardo Aunós— confundir el "conservadurismo" con el "tradicionalismo". Son dos tendencias

completamente distintas... El "tradicionalismo" es una doctrina de disconformidad con la realidad ambiental. Su ambición es alterar la corriente de los hechos, no para remansarla en un recodo de quietud provisional, sino para hacerla retornar a sus verdaderos cauces" (15).

Desde este punto de vista podría, quizá, alguien pensar en una mayor analogía entre la actitud espiritual y política de la apologética católica tradicionalista y la de la "Santa Alianza" (tal como fue concebida por el Zar Alejandro), que con la que fue después la "política" de la "Santa Alianza". Pero al señalar esta analogía, urge defenderse contra el peligro de caer en aquel desenfoque a que antes aludíamos, porque mientras el tradicionalismo político se mantiene fiel a la "tradición", auténticamente arraigada en las estructuras sociales en que pervive el orden cristiano, *no corre todavía peligro de que su tendencia de "disconformidad" pueda confundirse con el espíritu revolucionario y pseudo-cristiano de los ensueños "iluminados"*.

El problema consiste precisamente en descubrir las sutiles evoluciones que expusieron pronto el pensamiento "tradicionalista" a esta extraordinaria deformación. Y para esto hay que dejar bien sentado que el "tradicionalismo" de los "apologistas católicos" puede ser ciertamente un intento de expresión de auténticas y tradicionales corrientes, pero que en sí mismo, es decir, en la forma que toma en los pensadores y escritores de aquellos lustros está ya condicionado por elementos culturales y sentimentales diversos y antitéticos incluso. El ultrarrealismo francés, como el "carlismo" español, pudieron, sí, surgir en un siglo romántico e impregnarse de su colorido, pero son en sí mismos "movimientos hondamente populares que calan de modo intuitivo y espontáneo en el alma popular... que existen a lo largo

(15) EDUARDO AUNÓS: *Romanticismo y política*, págs. 243-344.

de la Historia como corrientes espontáneas, condensadas en anhelos similares que adoptaron la forma exigida por su época" (16). El "tradicionalismo" como expresión de tales corrientes, se hallaba expuesto, por el contrario, a deformar, y no sólo a matizar románticamente, el contenido espiritual y político tradicional.

Podemos darnos cuenta de que Goerres, por ejemplo, al señalar una semejanza de tendencia entre los "ultras" y los "liberales alemanes", emitía un juicio falso, mientras acertaba en lo referente a una posible evolución de la apologética tradicionalista hacia una actitud "liberal" y "revolucionaria".

También se comprende así que al ser juzgados los hombres y los hechos de aquellos tiempos desde nuestra situación muy posterior, y a menudo desde un falso punto de vista, les podamos atribuir tendencias y orientaciones que ellos mismos no compartían; pero a las que sus doctrinas pudieron servir después de pretexto. Por esto se explica que autores como De Maistre, que aparecen a unos como prototipo de intransigencia y cerrada hostilidad a las ideas modernas, puedan ser considerados por otros como los precursores y primeros iniciadores de la "Conciliación" y la "Concordia" entre los dos mundos hostiles que la Revolución había separado como por un abismo.

* * *

Elemento decisivo a tener en cuenta, si se quiere comprender la complejidad de las corrientes y las inesperadas evoluciones del pensamiento contrarrevolucionario, es la que pudiéramos llamar *la aparición del "catolicismo" en el*

(16) EDUARDO AUNÓS: *op. cit.*, pág. 245.

ambiente cultural de Europa en íntima conexión con el romanticismo naciente.

Para precisar nuestro pensamiento y evitar cualquier peligro de confusión, creemos necesario citar aquí dos textos de Pío XII, de decisiva importancia en la cuestión que nos ocupa:

"No habría que dejar pasar inadvertida, ni sin reconocer su bienhechora influencia, la estrecha unión que hasta la Revolución francesa ponía en relaciones mutuas en el mundo católico las dos autoridades establecidas por Dios: La Iglesia y el Estado. La intimidad de sus relaciones (sin intromisiones recíprocas) en el terreno común de la vida pública, creaba —en general— como una atmósfera de espíritu cristiano, que dispensaba en buena parte del trabajo delicado al cual deben hoy día entregarse los sacerdotes y los seglares para procurar la salvaguardia y el valor práctico de la fe.

"A finales del siglo XVIII un factor nuevo entra en juego. Por una parte, la Constitución de los Estados Unidos de América del Norte —que tomaban un desarrollo extraordinariamente rápido—, y donde la Iglesia debía pronto crecer considerablemente en vida y en vigor, y, por otra parte, la Revolución francesa, con sus consecuencias, que tanto en Europa como en ultramar conducían a separar la Iglesia del Estado. Sin efectuarse por todas partes al mismo tiempo y en el mismo grado esta separación, tuvo por todas partes como consecuencia lógica el dejar a la Iglesia proveer por sus propios medios a asegurar su acción, el cumplimiento de su misión, la defensa de sus derechos y de su libertad. Este fue el origen de lo que se llama los *Movimientos Católicos*, que, bajo la guía de sacerdotes y de seglares, arrastraron fuertes por sus efectivos compactos y por su sincera fidelidad, la gran masa de los fieles al combate y a la victoria...

"En esta solemne ocasión, Nos consideramos un deber

muy dulce dirigir una palabra de reconocimiento a todos los que, sacerdotes y fieles, hombres y mujeres, se lanzaron a estos Movimientos por la causa de Dios y de la Iglesia, y cuyos nombres merecen ser citados por todas partes con honor" (17).

Ahora bien, la separación de la Iglesia y el Estado en que se concreta la nueva situación, que comportaba las nuevas necesidades de reconquista de que surgió el "Movimiento católico" moderno, no es sino la expresión política de una ruptura y disgregación, en la que la "fe católica", y aun la misma fe en Cristo del mundo protestante, habían dejado de ser el elemento nuclear y directivo del "espíritu objetivo" de las antiguas sociedades cristianas. Por esto se explica, dadas las circunstancias históricas, que la misma tradicional exigencia de la fe cristiana, de inspirar y penetrar la cultura y el ambiente social, pudiese dar ocasión a que se presentase ahora casi como una cultura o ideología más: el "catolicismo" o el "cristianismo". Fue entonces, en efecto, cuando se empezaron a emplear frecuentemente tales términos.

Y a propósito de esto, es decisivamente iluminador también este segundo texto de Pío XII: "La Iglesia sabe también que su misión, aunque perteneciente por su naturaleza y sus fines propios al terreno religioso y moral, centrado en el más allá y en la eternidad, penetra, sin embargo, en la misma entraña de la historia humana. Siempre y en todas partes, adaptándose sin cesar a las circunstancias de lugar y tiempo, quiere modelar, de acuerdo con la ley de Cristo, las personas, el individuo, y hasta donde sea posible todos los individuos, alcanzando también con ello los fundamentos morales de la vida en sociedad. El objetivo

---

(17) Pío XII: *Discurso al primer Congreso mundial para el Apostolado seglar*. A. A. S. 1951, págs. 784 y sigs.

de la Iglesia es el hombre, bueno en el orden natural, penetrado, ennoblecido y fortalecido por la verdad y la gracia de Cristo...

"En el siglo actual, como en el siglo pasado, en que los problemas de la familia, de la sociedad, del Estado, del orden social, han adquirido una importancia cada vez mayor y hasta capital, la Iglesia ha puesto todos los medios para contribuir a la solución de estas cuestiones, y creemos, con algún éxito. La Iglesia está persuadida, sin embargo, de que ella no puede trabajar más eficazmente para este fin que continuando en la labor de formar hombres de la manera que Nos hemos descrito.

"Para alcanzar estos fines, *la Iglesia no obra sólo como un sistema ideológico.* Sin duda se la define también como tal sistema, cuando se utiliza la expresión "catolicismo", *que no le es habitual ni plenamente adecuada. La Iglesia es mucho más que un sistema ideológico; es una realidad,* como la naturaleza visible, como el pueblo o el Estado. Es un organismo plenamente vivo con su finalidad y su vida propios" (18).

A la luz de los dos documentos citados, podremos puntualizar con precisión el sentido en el que afirmábamos que en el ambiente cultural de la Europa Romántica se produjo la aparición del "catolicismo". Frente al "filosofismo" del siglo XVIII, al "liberalismo" y, más tarde, al "socialismo", las circunstancias históricas daban ocasión a que se hablara con frecuencia del "catolicismo", es decir, del "sistema de ideas", que después de los intentos de ser desterrado de la sociedad, reaparecía —en gran parte por obra de los apologistas— en el mundo literario y cultural como aspirando de nuevo a la dirección de los espíritus.

---

(18) Pío XII: *Discurso al X Congreso Internacional de Ciencias históricas.* A. A. S. 1955, págs. 670 y sigs.

El término, según hemos visto afirmado por Pío XII, no es, sin embargo, para la Iglesia misma "habitual ni plenamente adecuado". Es notable que no se emplee nunca, que sepamos, en los textos litúrgicos ni en el derecho canónico. En el *Dictionnaire de Theologie Catholique,* de A. Vacant, etcétera, no se encuentra este término. En las mismas encíclicas pontificias más directamente referentes a cuestiones "sociales", "políticas" o "culturales" aparecen los términos "principios cristianos", "sabiduría del Evangelio", "filosofía cristiana", etc., en los lugares en los que en nuestro lenguaje tenderíamos a emplear precisamente la palabra "catolicismo". "Hubo un tiempo —escribe León XIII— en que la sabiduría del Evangelio gobernaba los Estados" (19), y en la *Rerum novarum* dice: "Tal es la naturaleza de los deberes y derechos que la filosofía cristiana enseña" (20).

Muchos factores contribuían, en las primeras décadas del siglo XIX, al peligro de una confusión de conceptos y valoraciones, en que se perdiese la noción exacta del carácter de la Iglesia y de su misión sobrenatural. "De quoi s'agit-il?, de reconstituier la société politique a l'aide de la société religieuse", escribía Lamennais con frase reveladora de la situación de los espíritus. Pero, precisamente porque en el orden político se trataba de esto, se daba el riesgo —y a él sucumbió Lamennais y otros muchos— de reducir la misión de la sociedad religiosa a un servicio a la sociedad política, y de olvidar, en lo referente a la naturaleza y sentido de esta misma ayuda, que "la Iglesia —en frase inmortal de Pío XI— no evangeliza civilizando, sino que civiliza evangelizando".

A la especial situación de la sociedad en Europa y en

---

(19) LEÓN XIII: Enc. *Inmortale Dei* (1 nov. de 1884).

(20) LEÓN XIII: Enc. *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891).

Francia después de la Revolución, que había sido el desenlace de un largo proceso de ruptura de la unidad religiosa y del imperio de la fe en la vida cultural, se añadían, como consecuencias y aspectos de esta disgregación, algunas deficiencias fundamentales en la "filosofía cristiana" de aquellos tiempos y en la mentalidad de las generaciones que retornaban a la fe. Nos sorprende ahora el enorme efecto apologético que pudo tener "Le Genie du Christianisme", de Chateaubriand, y nos desconciertan las incongruencias y complejidad del renacimiento católico alemán... Y es que entonces, después de la fatiga de un siglo pseudo-clásico y fríamente racionalista, el "catolicismo" tuvo a su favor, por lo menos entre ciertas "élites", todo cuanto tendía a exaltar el sentimiento, el instinto, la vida, la naturaleza, y es claro que podía también contagiarse la sobrenatural y ordenada visión del mundo regida por la fe católica, de los elementos más naturalistas y anárquicos de la mentalidad roussoniana... Fue esto lo que en algunos casos, en el caso de Lamennais concretamente, sucedió.

CAPÍTULO SEGUNDO

TRADICIONALISMO Y ULTRAMONTANISMO EN LOS APOLOGISTAS CONTRARREVOLUCIONARIOS

Tradicionalismo y Ultramontanismo designan los dos elementos fundamentales del contenido ideológico de una escuela de amplísima y duradera influencia en el catolicismo a lo largo de todo el siglo XIX y del actual, escuela que tomó su especial consistencia y fisonomía precisamente en Francia, por la labor de la apologética católica contrarrevolucionaria. Como recordábamos en la Introducción, el catolicismo liberal, en su génesis y en la primera parte de su desenvolvimiento, apareció como integrado precisamente en esta corriente hasta el punto de que para algunos historiadores el nacimiento del catolicismo liberal no es sino el de una nueva táctica, que no modificaba lo substancial de la actitud y el pensamiento de la escuela tradicionalista y ultramontana.

Para penetrar en el sentido íntimo y profundo de la evolución que tuvo en Lamennais su más genial intérprete, es preciso atender a los rasgos centrales y a las características y antecedentes históricos básicos que explican el movimiento ideológico a que nos referimos. Interesa para ello esforzarse por distinguir en él los aspectos por los que se presenta como continuador de una corriente secular mucho más vasta y amplia, de los matices propios que limitan y matizan su orientación en la época de la Restauración y del renacimiento católico de principios del pasado siglo.

Desde este punto de vista hay que poner de relieve sobre todo la complejidad de heterogéneas actitudes y tendencias, que, por las circunstancias de la época, se polarizaron en torno de las consignas e ideales llamados "ultramontanos". Es tanto más importante atender a este aspecto del problema, cuanto que la evolución de que surgiría el catolicismo liberal se apoyó de extraña manera en el tópico ultramontano. Ha sido general en cuantos historiadores han enfocado parcialmente —desde el punto de vista favorable el catolicismo liberal— la historia de aquella evolución, considerarla como legítimamente derivada de la insistencia en la actitud ultramontana: "Para no tener que reconocer la independencia absoluta del poder real, se separó Lamennais de la monarquía, y se hizo demócrata a fuerza de ser ultramontano" (1).

Por los negadores de la supremacía del Pontificado sobre los Concilios y de su plenitud de poder de jurisdicción y de magisterio infalible sobre la Iglesia universal, es decir, por los llamados en Francia "galicanos", el nombre de "ultramontanos" o de seguidores de la escuela "ultramontana", se había aplicado secularmente a cuantos sostenían aquellas doctrinas, que son, después del Concilio Vaticano I, dogmas de fe católica definida. A lo largo de los siglos, otro aspecto, sin embargo, había atraído frecuentemente la atención de los teólogos, canonistas y legistas, hasta el punto de ocupar muchas veces el plano preferente en las polémicas, y de motivar los más ruidosos escándalos en torno a la soberanía pontificia. Este aspecto era el referente a las relaciones entre la potestad pontificia y los poderes civiles, es decir, sobre todo a la cuestión de la existencia de una

(1) La frase es de Charles Boutard en *Lammennais, sa vie et ses oeuvres*. Citado por Dominique Bagge en *Les idées politiques en France sous la Restauration*, pág. 223.

potestad de la Iglesia —directa o indirecta— en las cuestiones temporales. Para nuestro objeto no nos interesa entrar en el estudio teórico ni histórico de aquellas polémicas. Nos bastará recordar, para comprender el punto de vista desde el que enfocaron la cuestión los ultramontanos de la escuela lamennesiana, que la elaboración sistemática que definitivamente tomó en los siglos de la Contrarreforma la doctrina teológica y jurídica del ultramontanismo, fue sobre todo la que realizaron frente a "los errores de la secta anglicana", en los primeros años del siglo XVII, Suárez y el cardenal Roberto Belarmino. Sus tratados habían sido condenados como subversivos del orden político del reino, no sólo en Londres, sino en París; condenados por la Sorbona y el Parlamento, habían sido quemados por mano del verdugo (2). Ahora bien, es harto conocido el hecho insistentemente recordado por nuestro Balmes, de haber sido sostenida por ambos teólogos "ultramontanos", la doctrina de la transmisión mediata del poder civil: todo poder viene de Dios "mediante consilio et electione humana". La doctrina del derecho divino inmediato del poder regio les parecía, en efecto, inspirada por el intento cesaropapista y protestante de dar a la autoridad real el carácter sagrado y religioso que sólo al Pontificado corresponde. En conexión, y como consecuencia de este sistema sobre el origen del poder, ambos autores, con muchísimos otros escolásticos, sostuvieron también el derecho de resistencia al poder civil ilegítimo o tiránico, y en este punto había alcanzado la máxima celebridad, durante el siglo XVII, la violenta ma-

(2) FRANCISCO SUÁREZ: *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*, especialmente en su libro III. Consúltese sobre esta cuestión a Raúl Scorraille en *E. P. Francisco Suárez*, lib. IV, cap. IV. traducción española del P. Pablo Hernández, 1917.

nera de plantear y resolver la cuestión el P. Mariana, en su célebre tratado *Del Rey y de la Institución Real* (3).

Frente a tales tendencias, la escuela galicana había sostenido la independencia del poder real, de derecho divino inmediato, frente a toda potestad, aun indirecta, del Pontífice; había negado explícitamente el derecho de "desligar a los súbditos del juramento de fidelidad" por parte de la Iglesia, y también la legitimidad de la insurrección frente al poder del rey, que no reconocía en el mundo superior alguno.

No cabe duda que esta historia de la polémica entre las escuelas "romana" y "galicana" se prestaba a las alborotadas y deformadoras interpretaciones que fueron factor importantísimo en el nacimiento del catolicismo liberal. También en este punto la deformación del problema continúa siendo característica que permite identificar fácilmente la tendenciosa orientación de un historiador: "Las teorías ultramontanas —ha escrito Georges Weil— fueron profesadas con talento por Bonald y José de Maistre... Maistre y Bonald amaban demasiado a la monarquía y la vieja dinastía para *deducir de la doctrina ultramontana todas las consecuencias* contrarias a los derechos del Estado; el autor de *L'Essai sur l'Indiference* no tuvo tales contemplaciones" (4).

* * *

Producto típico del momento en que surgió, y factor de decisiva influencia en la deformadora evolución del ultramontanismo, es también el conjunto de elementos filosófi-

(3) Padre JUAN DE MARIANA: *Del Rey y de la Institución real*, lib. I, cap. III, Madrid (Rivadeneyra), 1872.

(4) GEORGES WEIL: *op. cit.*, pág. 6.

cos que condicionaron y configuraron las visiones sociológicas e históricas del tradicionalismo político. Acostumbrados a considerar el tradicionalismo, con frecuencia, desde síntesis o sistemas de pensamiento "monárquico", "antiliberal", "descentralizador" y "regionalista", "corporativo", de elaboración muy posterior, podríamos tal vez olvidar las conexiones íntimas que el tradicionalismo político, tal como aparece formulado, por ejemplo, por Bonald, tiene con el deficiente sistema de pensamiento filosófico que es llamado también "tradicionalismo". Así hay que reconocer que, si bien el decidido, coherente e indiscutible carácter contrarrevolucionario y antiliberal del pensamiento de Bonald y Maistre, hace imposible que se pueda afirmar una continuidad sin ruptura entre aquéllos y los teorizantes del catolicismo liberal, sí que cabe, no obstante, investigar aquellos puntos en los que el tradicionalismo filosófico, cuyas deficiencias alcanzaban incluso al campo teológico, pudo ser casi como el punto de partida del pensamiento del Lamennais de la segunda época.

* * *

En 1796 se publicó en Constanza una obra titulada *Theorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, demontré par le raisonnement et par l'histoire.* La obra no llevaba firma con el nombre del autor, únicamente unas iniciales, M. de B. *gentilhombre francés.* La obra es contemporánea de la que, también sin nombre de autor, aparece el mismo año: *Considerations sur la France,* de Joseph de Maistre. Seis años antes habían aparecido las *Reflexions* de Edmond Burke, sobre la Revolución francesa. Un rasgo común diferencia desde el principio a los dos maestros del tradicionalismo francés del positivo defensor inglés de las "costumbres" y de los "prejuicios": Para

Bonald y Maistre se trataba, como después para Lamennais, de "reconstituir la sociedad política con ayuda de la sociedad religiosa". Una nueva fase se abría no sólo en la historia del pensamiento político, sino también en la de la apologética cristiana. "Otros han defendido la religión del hombre; yo defiendo la religión de la sociedad: han probado la religión por la religión misma; yo quiero probarla por la historia". "Si la sociedad civil es la sociedad religiosa y la sociedad política juntas, yo no he podido considerar la sociedad política, en su estado civil, sino en sus relaciones con la sociedad religiosa: así no podré considerar la sociedad religiosa, en el estado civil, sino en sus relaciones con la sociedad política" (5).

De Bonald, el gentilhombre francés, era miembro de la nobleza provinciana, servidora, no cortesana, de la monarquía francesa, y arraigada en su propia tierra. El rasgo esencial de su vida, desde su nacimiento en 1754 hasta la Revolución, es el hecho de haber sido alcalde de su ciudad natal, Milhau. Ante la Revolución, Bonald es un "emigrado". Toda su vida glorificará el caballeresco heroísmo de la emigración: "aunque emigrado yo mismo —decía en 1825 ante la Cámara de los Pares defendiendo la Ley de Indemnización— no he solicitado jamás una indemnización. No he podido ver sin tristeza que la emigración, esta noble y última inspiración del espíritu caballeresco, termine por una liquidación. La emigración ha sido desconocida y calumniada como las Cruzadas, cuna de este espíritu caballeresco del cual la emigración ha sido la tumba. Un día se le hará justicia" (6).

La Theorie du pouvoir... es, por esto, la obra de un gentilhombre francés, la expresión de una tradición.

(5) VICOMTE DE BONALD: *Théorie du pouvoir politique et réligieux dans la société civile*, tomo II, págs. 9 y 5.

(6) VICOMTE DE BONALD: *Discours politiques*, pág. 553.

A esta tradición fue fiel Bonald toda su vida, que es la de un hombre consecuente, en quien los hechos responden a los principios; tal es el testimonio de sus mismos enemigos, tanto más notable cuanto que no es Bonald en el campo literario uno de estos grandes escritores cuya indiscutible calidad se impone universalmente; es, por cierto, pesado e insistente en el lenguaje y en el concepto. Su cerrado empeño sistemático sirvió a las mismas ideas a lo largo de toda su obra, no sólo en el libro, sino en la tarea parlamentaria.

Precisamente la coherencia entre los principios capitales de su doctrina y sus más caracterizadas actuaciones ante las Cámaras —tal, por ejemplo, su convencida defensa de la familia y del matrimonio, en lucha contra el divorcio y el espíritu disolvente de la legislación napoleónica—, nos permiten, desde luego, situar a Bonald decididamente entre los legitimistas a ultranza, es decir, entre los ultrarrealistas franceses. Con esto queda puntualizado que su "tradicionalismo" fue una tarea doctrinal que, en la unidad sincera de la vida del hombre y del escritor y en lo más auténtico de su resultado, sirvió verdaderamente a la tradición que proclamaba. Lo cual no ocurre siempre, ni mucho menos, con los "ismos".

En Bonald encontramos ya, y con la genialidad del iniciador, los que serían después los más caracterizados tópicos de la polémica contrarrevolucionaria: La primacía indestructible de la constitución necesaria y natural de las sociedades sobre el absurdo intento del hombre de "constituirlas" según falsas teorías al servicio de las pasiones desordenadas, intento que es el fondo de la revolución y que no puede dar sino frutos de violencia y anarquía. El recurso a la historia y a la tradición, el arraigo en la vida frente a un racionalismo crítico y audaz, que al pretender renovar y aun substituir las bases necesarias del edificio

social, se parece al médico que pretendiera, nada menos, que dar al enfermo un "temperamento" o crear de nuevo la naturaleza humana.

Por esto Bonald, con un espíritu "todavía" radicalmente opuesto al de Rousseau, pudo poner como lema de la *Theorie du pouvoir...* las palabras de Contrato Social: "Si el legislador, equivocándose en su objeto, establece un principio diferente del que nace de la naturaleza de las cosas, el Estado no cesará de ser agitado hasta que este principio sea destruido o cambiado, y que la *invencible Naturaleza* haya recobrado de nuevo su imperio" (7).

Bonald, en principio, sirve a un espíritu antitético al roussoniano, porque para el tradicionalista francés el "estado de naturaleza" del hombre es concebido como totalmente opuesto al del sistema de anárquico individualismo expresado en el Contrato Social, y es precisamente en esta oposición en la que encontramos la tendencia más central y definitiva del "tradicionalismo" del ultrarrealista gentilhombre. Incluso parece haber sido a través de esta corriente central del curso de sus ideas por donde se introdujo, al amparo de una innegable deficiencia de expresiones y conceptos metafísicos y teológicos, cierto sutil confusionismo, en el que podremos tal vez hallar la causa de los elementos de su pensamiento por los que Bonald fue también, en el sentido en que no sospechaba tal vez, y en el que *menos hubiera querido serlo,* hombre de su tiempo.

He aquí que Bonald escribe: "El hombre no existe más que por la sociedad, y la sociedad no lo forma más que para ella".

Y es que el adversario de Bonald era el "individualismo", en todos los órdenes y aspectos de la vida humana: El "racionalismo", crítico y desconfiado ante la autoridad y

(7) ROUSSEAU: *Contrato social,* lib. II, cap. 11.

los prejuicios, desde Descartes; rebelde ante la fe y la ley divina revelada en la sociedad religiosa, desde el protestantismo; receloso ante la ley (en cuanto se la entienda como algo necesario y fundado no en la voluntad, sino en la naturaleza del hombre) desde las anárquicas doctrinas del siglo XVIII.

En polémica antiindividualista, el tradicionalismo bonaldiano tomó su singularísima estructura de un "socialismo" gnoseológico y antropológico, que impregnó nada menos que sus propios conceptos sobre la sociedad religiosa y la revelación.

En este punto no conviene disimular el hecho de que los méritos de Bonald como apologista religioso, defensor insistente de la *unidad* entre lo religioso y lo civil frente a todo "separatismo", no libraron a su doctrina de haber sido constantemente rechazada y criticada por los teólogos posteriores, integrados ya en el renacimiento escolástico, desde los primeros representantes de este movimiento de restauración doctrinal.

Para cerrar el camino a la independencia de la razón y a su rebeldía frente a la revelación y la fe, Bonald no se detuvo ante la total "socialización" del conocimiento intelectual humano. Este es el significado de su célebre fórmula: "L'homme pense sa parole avant de parler sa pensé" (8), que en él tiene el rotundo sentido —que tan duramente combatió nada menos que un "tradicionalista" filosófico como Ventura de Raulica— de la afirmación de la total pasividad de la facultad intelectiva y la negación de la espontaneidad activa, que es tesis típica y central de la gnoseología aristotélica de Santo Tomás de Aquino.

Estas concepciones gnoseológicas y sociológicas apare-

(8) VICOMTE DE BONALD: *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, tomo I, pág. 127.

cen en continuidad, en el pensamiento de Bonald, con una especial manera de afirmar la *primacía de la revelación* y su *necesidad constitutiva de la sociedad civil* —compuesta de la sociedad religiosa y de la sociedad política— que en realidad deformaba la verdadera idea del orden sobrenatural. Encontraremos la idea mucho más desarrollada en el tradicionalismo lamennesiano, pero podemos ya notar que la acusación de haber desconocido la relación exacta entre la naturaleza y la gracia, ha sido también frecuentemente dirigida contra Bonald no sólo por autores escolásticos (9), sino incluso por ultramontanos, antiguos discípulos de Lamennais. Así, Rohrbacher dice decididamente que Bonald parece haber ignorado en este punto fundamental la doctrina católica, puesto que, sin pensarlo, profesa las doctrinas condenadas de Quesnel y Bayo (10). Conviene prestar atención a la substancia de sus argumentos, puesto que es de la máxima importancia darse cuenta de cuán profundamente condicionados están en los apologistas de aquel tiempo los problemas político-sociales por las más fundamentales cuestiones teológicas.

El intento de Bonald, adversario también en ésto del individualismo optimista y naturalista propio de la mentalidad del Renacimiento y del Deísmo, se dirige evidentemente a probar la necesidad de la sociedad religiosa fundada en la revelación para constituir la sociedad humana

(9) Véase GARRIGOU-LAGRANGE: *De Revelatione*, págs. 216-217 (París, 1926). BILLOT: *De Deo Uno et Trino*, págs. 21 y sigs (Roma, 1920). GREDT: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, núm. 571, 3, d. (Barcelona, 1951). Entre los numerosos escolásticos del siglo XIX que rechazaron la doctrina filosófica de Bonald pueden verse Liberatore, en *Della conoscenza intelettuale*, parte I, cap. III (Roma, 1857); y SANSEVERINO: *Elementa philosophiae christiane cum antiqua et nova comparatae*, tomo I, págs. 608-611, 202 y 507 (Nápoles, 1884).

(10) ROHRBACHER: *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, tomo XIX, pág. 615 (París, 1900).

en sus relaciones necesarias. Ahora bien, por lo mismo tiende a concebir la revelación como necesaria y "natural", e incluso —aunque no explícitamente, sino más bien por cierto como inconsciente olvido de su contenido y función "divinizantes"— a considerarla como dirigida a ordenar al hombre en la perfección natural de su estado social.

"La religión —escribe Bonald— es, sin duda, *sobrenatural,* si se llama naturaleza del hombre a su ignorancia y corrupción nativas, de las cuales no puede liberarse por sus solas fuerzas, y, en este sentido, todo conocimiento de una verdad moral le es sobrenatural; pero la religión es lo que hay de más natural al hombre para formar su razón y regular sus acciones, si se ve la naturaleza del ser allí donde ella se encuentra, es decir, en la plenitud de su ser, en su estado cumplido y perfecto; estado de virilidad del hombre físico, opuesto al estado de infancia; estado de luz para el hombre moral, opuesto al estado de barbarie. La religión es lo que hay de más natural, porque es lo más perfecto, incluso puede decirse que es sobrenatural al hombre ignorante y corrompido, sólo porque es natural al hombre iluminado y perfeccionado" (11).

En esta perspectiva, las doctrinas de Bonald sobre el lenguaje, a saber, su necesidad absoluta para originar el pensamiento y la imposibilidad física y moral de haber sido inventado por el hombre, adquirían el sentido de reducir la revelación a esta comunicación del lenguaje al género humano. He aquí un texto característico: "la distinción de religión natural y religión revelada contribuye mucho a alejar los espíritus de las investigaciones sobre el origen del lenguaje. Se miraba a la religión natural como una religión innata, y esta opinión estaba en conexión con la

(11) VICOMTE DE BONALD: *Legislation primitive* (Discours preliminaire), pág. 18.

de las ideas innatas..., pero la religión, incluso natural, el conocimiento de Dios, de nuestra alma y de sus relaciones con Dios, necesita ser aprendida o revelada, así como la religión llamada revelada, *fides ex auditu,* y la religión revelada *es tan natural* como la religión llamada natural; pero una ha sido *revelada* por la palabra, y es *natural* a los hombres en sociedad de familia primitiva, aislada de toda otra sociedad, y la otra es revelada por la Escritura, y *es natural a los hombres reunidos formando nación*" (12).

* * *

Algunos ultramontanos, entusiastas de las doctrinas sociales y políticas de Bonald y de su crítica de la Revolución, no dejaron, sin embargo, de acusarle de "galicanismo".

Bonald no fue galicano. No sólo se sintió siempre correligionario de De Maistre, sino que, después de varios años de polémica y oposición cada vez más manifiesta entre la escuela de Lamennais y el legitimismo francés, Bonald, a despecho de sus admiradores y amigos del legitimismo "ultra", prestaba su colaboración a *Le Memorial Catholique,* órgano de las intransigentes campañas del ultramontanismo de Lamennais.

La calificación de galicanismo dirigida contra Bonald tiene, en parte, su explicación en el parcial punto de vista de los lamennesianos liberales, continuado después hasta hoy por los historiadores simpatizantes del catolicismo liberal.

Para comprender, sin embargo, su motivación y sus pretextos, conviene atender a la situación especial en que se encontraba en los años de la Restauración el legitimismo y el ultrarrealismo francés frente a la "Iglesia de Francia",

(12) BONALD: *op. cit.,* pág. 24.

a la monarquía restaurada y a la Sede Romana. Tanto más cuanto que esta situación no dejaba de condicionar aspectos decisivos del pensamiento político de los pensadores contrarrevolucionarios.

Dos acontecimientos importantísimos, de excepcional trascendencia histórica, sintetizan la historia de la Iglesia de Francia de 1789 a 1815: la Constitución civil del clero y el Concordato napoleónico. El clero francés había sufrido el martirio y la persecución, el exilio y la expoliación de sus bienes, por mantenerse fiel a la unidad de la Iglesia Católica Romana; había rechazado una Constitución inspirada en los más radicales y extremistas principios de un galicanismo de la peor tradición, que destruía la estructura jerárquica de la Iglesia y la sometía, so pretexto de presbiterianismo democrático de inspiración Richerista, a la sociedad civil. Algunos, bastantes, de los más fieles clérigos no juramentados, refractarios al nuevo cesarismo jacobino que la "Constitución civil" implantaba, pertenecían, no obstante, por su educación y por su atavismo, a las tradiciones espirituales de la "Iglesia galicana", tal como se habían formulado sobre la base de una larga tradición en 1682 por obra, principalmente, de la voluntad de Luis XIV y la autoridad de Bossuet. Si no eran, pues, los continuadores del espíritu casi cismático del galicanismo parlamentario o de la democracia religiosa del jansenismo radical, sí lo eran de las tradiciones políticas del "galicanismo Real" y de las doctrinas teológicas y canónicas —no formalmente heréticas todavía antes del Concilio Vaticano— del llamado "galicanismo de los Obispos" (13).

Después de una década de ostracismo y expoliación, de culto clandestino y de ruina de los bienes y de las insti-

(13) Véase el artículo GALLICANISME, en *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant, etc.), tomo VI, col. 1096, 1137.

tuciones eclesiásticas, la Iglesia pudo resurgir de nuevo sobre el suelo de Francia por el instinto político del primer Cónsul, en el solemne momento de un Concordato, que se producía en un ambiente social y en un estado de espíritu que, como evoca Jaime Balmes, tuvo su expresión en el éxito y la resonancia del "Genio del Cristianismo". El Concordato fue, por parte de la Iglesia, más todavía que un acuerdo con el poder establecido en Francia después de la Revolución, *un golpe de Estado*, sin precedentes y para siempre memorable, de la Santa Sede. Los miembros del clero no gratos al Estado, los "refractarios" y "emigrados", hubieran podido obstaculizar el acuerdo, puesto que eran ellos, en muchos casos, los legítimos Pastores de la Iglesia de Francia, legítimos precisamente por haber resistido a una Constitución contraria a las leyes de la Iglesia y solemnemente condenada por el Romano Pontífice, Pío VI.

Ahora bien, su sucesor decidió cortar el nudo gordiano de los complejísimos problemas que impedían la conciliación con la Iglesia de la nación francesa bajo el nuevo régimen, intimando la dimisión a la totalidad del Episcopado francés.

El golpe salvó, probablemente, el catolicismo en Francia. Pero hirió muchísimos sentimientos: el resultado más visible de la herida, fue el cisma llamado de "La Petite Eglise". Pero, aun sin llegar al cisma, el hecho había de dejar, entre un clero de formación galicana y de sentimiento patriótico y monárquico exaltado por los trágicos acontecimientos de aquellos años, una especial disposición nostálgica de renovado amor a las "viejas doctrinas de la Iglesia de Francia".

Este clero había visto al Papa coronando al Emperador en "Notre-Dame", pero le había visto después también prisionero del propio Emperador, circunstancia esta de la que eminentes historiadores hacen partir el origen de una evo-

lución importantísima en la psicología colectiva de los pueblos católicos: a saber, a partir de entonces se iniciaba, de un modo especial en Francia, una nueva visión del Pontificado; en los tres siglos anteriores la Sede Romana presentó generalmente a la faz de los pueblos un aspecto "curialesco" y "legalista"; en el siglo XIX, iniciada en tiempo de Pío VII, y mucho más a partir del pontificado de Pío IX, se produce la evolución cuyo resultado ha sido el sentimiento universal de popular lealtad y filial entusiasmo que es característica de la mentalidad católica de nuestros días.

Como efecto de estos factores psicológicos, se produjo en la Iglesia francesa, entre 1815 y 1830, una especial situación precursora del desenvolvimiento ulterior del sentimiento ultramontano. Sin embargo, todavía en aquellos años, el recuerdo del Concordato de una parte, poco grato a la lealtad legitimista y contrarrevolucionaria, y el renovado amor del pueblo cristiano a la monarquía del "Rey mártir", produjeron una reviviscencia, más sentimental que doctrinal, de los ideales del antiguo galicanismo.

Se comprende así la compleja matización que tomaban ante la cuestión religiosa los sentimientos legitimistas y ultrarrealistas. La transigencia con la Revolución y el espíritu doctrinario en política y religiosamente indiferente de Luis XVIII —justamente calificado como más galicano que católico—, que, según lamentaba De Maistre, no había hecho sino ascender al trono de Bonaparte, en lugar de restaurar la antigua monarquía francesa, se presentaba a los legitimistas más sinceros y a los más tradicionales ultrarrealistas como una claudicación muy principalmente lamentable en el aspecto religioso. Coincidían en esto con la actitud y la tradición doctrinal de la Santa Sede, que había manifestado oficialmente su descontento por el espíritu de indiferentismo religioso de la "Carta" otorgada por Luis XVIII.

Este sentimiento de los que propugnaban la íntima unión del "Trono y el Altar", y deseaban dar a la restauración política un carácter religioso, se unía en algunos de los más ardientes ultrarrealistas (y, desde luego, en De Maistre y en el mismo Bonald) con un nuevo nacimiento del ultramontanismo en Francia. Pero esta coincidiencia distaba mucho de constituir el ambiente general.

Para la mayoría del clero francés, y para la mayoría también de los legitimistas, los ideales contrarrevolucionarios y los anhelos de restauración religiosa de Francia se presentaban como uniendo en conexión íntima las tradiciones de la monarquía francesa y las de "la antigua Iglesia de Francia". Incluso para quienes no llegaban a la posición netamente cismática de la "Petite Eglise", la aceptación por Luis XVIII y por el Episcopado francés del estado creado por el Concordato de Napoleón, les parecía, a la vez, una culpable transigencia con la Revolución y una humillación de la Iglesia de Francia ante las máximas romanas. Se comprende así que los más ardientes enemigos de la "Charte", propugnadores de una intransigente contrarrevolución, que esperaban que la guerra de España (la expedición de los Cien mil hijos de San Luis) sería el inicio de una "cruzada contra las malas doctrinas", fueron, con frecuencia, más intransigentes galicanos que otros legitimistas más moderados, como Frayssinous, el Ministro de Cultos durante el Gobierno de la "Derecha" presidido por Villéle.

Aun siendo más moderado el galicanismo expresado por Frayssinous, no dejaba, sin embargo, de mantenerse fiel a la tesis de Bossuet. Apoyado también por prelados de renombre, como los cardenales La Lucerne y De Bausset, fue este galicanismo moderado doctrina general en los ambientes eclesiásticos franceses bajo la Restauración. La enseñanza dada en los grandes seminarios, dirigidos generalmente por la restaurada Congregación de San Sulpicio, se

esforzaba por mantener en todos los aspectos los caracteres de las doctrinas teológicas, filosóficas y morales que habían predominado en "Le grand siècle".

Antes hemos aludido a la vez a los "galicanos" y a los "legitimistas" y señalado cómo la memoria de Luis XVI, "el Rey mártir", y los recuerdos de la lucha religiosa y política contra la Revolución, fundían ambas corrientes. Después del esfuerzo por "decrasser l'Episcopat" —y mucho más después del advenimiento al trono de Carlos X y de su consagración en Reims—, la imaginación y el sentimiento de un clero legitimista y aristocrático, y de una nobleza "emigrada" que vivía sinceramente el espíritu "cruzado" que hemos visto evocar a Bonald, o que seguía la moda en los años del "Parti Prête", y más todavía, sin duda, el sentimiento y la imaginación de la Francia rural ultrarrealista, se orientaron hacia los característicos tópicos que, a la vez que presentaban lo temporal como sagrado, pueden fácilmente sumergir lo religioso en un horizonte de evocaciones patrióticas. El "absolutismo teocrático" y el "legitimismo feudal y andantesco" que Menéndez y Pelayo señalaba en los "elocuentes y peligrosos apologistas ...", lo hubiera encontrado, sin duda, todavía más en el arzobispo de París Quelen, que predicaba en "Nôtre Dame": "No sólo Jesucristo era hijo de Dios, sino que, además, era de muy buena familia por parte de su Madre, y hay excelentes razones para ver en Él al heredero legítimo del trono de Judá" (14).

El galicanismo era, pues, un "patriotismo religioso" fácilmente inclinado a desorbitar la grandiosa tradición cristiana de la nación francesa, "reino sacerdotal y nación elegida". Así, bajo la fórmula, "el Trono y el Altar", se significaba mucho más que la tesis cristiana de la necesaria penetración de la vida social y política por la vida sobre-

(14) Citado por Georges Weil, obra citada, pág. 67.

natural y el imperio de la fe. Incluso, como antes notábamos, podía tal vez, inconscientemene al menos, sumergir y absorber los elementos sobrenaturales y transcendentes de la religión para reducirlos a factores meramente históricos y sociales.

Tal fue, como veremos, el peligro que pretendía, a su manera, denunciar la escuela ultramontana. Pero la acusación de galicanismo iba a ser dirigida no sólo contra los que defendían las tesis de Bossuet sobre la constitución de la Iglesia, sino contra cuantos se mantenían, como Bonald, políticamente fieles al legitimismo, y teóricamente defensores del principio de autoridad y de respeto a la potestad legítima. Así, no sólo Bonald, sino el mismo De Maistre hubiera podido aparecer, y de hecho apareció a veces, como galicano. Y es que toda la atención polémica, en aquellos años de preocupación política, tendía cada vez más a *contraponer en un plano político al ultramontanismo y al galicanismo*. Como veremos en seguida, para los lamennesianos y para los "unionistas" belgas pronto los rasgos decisivos de la "escuela romana" iban a ser *la teoría de la transmisión "mediata" del poder civil y el derecho legítimo de resistencia a los gobiernos "usurpadores" o "tiránicos"*.

* * *

Junto a Bonald aparece siempre el nombre de José de Maistre. El noble saboyano, por largos años embajador del rey de Cerdeña en San Petersburgo, es, indiscutiblemente, en contraste con Bonald, una poderosa figura de amplia mentalidad "europea", y uno de los mayores artistas de la lengua francesa.

Si a Bonald se le ha podido notar el rastro en sus ideas de una formación impregnada en una teología "jansenistizante", también en De Maistre nos encontramos con los

más desconcertantes contactos con el espíritu de su tiempo. Saint-Martin, "le Philosophe inconnu", discípulo del teósofo y cabalista judío Martínez de Pascalis, es uno de los maestros de influencia decisiva en su formación; había sido también miembro de la francmasonería.

De Maistre afirmaba que le era imposible encontrar, en un escrito, una línea puesta en él por un "iluminado" sin reconocer en seguida su fuente. "Les soirées de Saint Petersbourg", nos dan la prueba vívida de hasta qué punto podía afirmar por experiencia propia la existencia en Rusia de la corriente mística "no conformista" del "iluminismo" (15).

Pero es innegable que la apologética de De Maistre no puede atribuirse sino, tal vez, en sus deficiencias de expresión —como notábamos en Bonald— a estas fuentes. A pesar de su insistencia en reconocer la frecuente buena fe de los iluminados, especialmente fuera de la Iglesia católica, es un hecho que se esforzó con el mayor empeño en denunciar el sutil pseudo-cristianismo contenido en la corriente iluminista. Hemos visto su claro juicio sobre la "Santa Alianza". Debemos notar también su decidida y precisa actitud ante las "sociedades bíblicas"; un sentido "romano" y "eclesiástico" aproxima en este punto al apologista teocrático al sólido sentido común e instinto de orden que en esta cuestión reveló Metternich (16).

La tarea de De Maistre, "antítesis de la Revolución", se resume rotundamente en un punto: en haber centrado la polémica contrarrevolucionaria en una insistente campaña de "romanismo".

---

(15) Véase especialmente el *Onzième entretien* de las *Soirées de Saint Petersbourg.*

(16) METTERNICH: Relación dirigida a Nesselrode el 20 de agosto de 1917. *Mémoires publiées par le Prince Richard de Metternich* (París, 1881), vol. III, págs. 57 a 61.

Encuadrado en una visión providencialista y teocrática —es decir, profundamente verdadera— de la Historia, el pensamiento contrarrevolucionario de De Maistre debía centrarse mucho más explícitamente que el de Bonald en un punto de vista apologético. Y, en esta perspectiva, De Maistre se encuentra mucho más conscientemente ligado con los antecedentes doctrinales y polémicos de una secular tradición de controversia anti-protestante, anti-galicana, defensora de la supremacía de la Iglesia romana. Así, a pesar de no haber recibido una formación propiamente eclesiástica, es patente, a lo largo de toda la obra de De Maistre, la influencia de los "ultramontanos" de los siglos XVII y XVIII y de sus posiciones teológicas; De Maistre es por esto el adversario de Bossuet y de los jansenistas.

Es cierto que su argumentación en favor de la infalibilidad pontificia, fundada en el carácter constitutivamente indiscutible de toda decisión soberana (17), fue ya en su tiempo criticada como de inspiración excesivamente naturalista y humana. Pero fue defendido oportunamente nada menos que por nuestro Balmes, contra el cual nadie, que sepamos, ha podido dirigir la acusación de "tradicionalismo filosófico".

La intención y sentido de aquella argumentación "papista" de De Maistre se aclara, nos parece, a la luz de su maravilloso argumento *ad hominem* frente a Bossuet. El sentimiento monárquico de éste le había conducido a insistir en la idea del respeto debido por los súbditos a la conducta de los príncipes en el ejercicio de su autoridad. Porque el poder Real viene de Dios, su juicio no puede ser dejado en manos de los hombres. Y el mismo Bossuet, sin embargo, se hacía con la Iglesia galicana propugnador de la idea de que la autoridad pontificia no era legítima, sino

(17) JOSEPH DE MAISTRE: *Du Pape*, lib. I, cap. I.

en cuanto se ejercía de acuerdo con los cánones y con las tradiciones apostólicas. Ahora bien, ¿qué sentido podía tener esta reserva? Si se trataba en realidad de someter la jurisdicción pontificia a la del Concilio o a la de la Iglesia dispersa, había que reconocer que quedaba destruído el régimen monárquico en la Iglesia católica. Bossuet debía, lógicamente, o bien negar que la unidad de la Iglesia se fundaba en la Cátedra Romana, o reconocer su plena soberanía, que, en el caso de la Iglesia, implicaba no sólo la decisión suprema y "como infalible" propia de todo poder soberano, sino una verdadera innerrancia doctrinal sobrenaturalmente asegurada.

Como quiera que sea, y con todas las deficiencias que quieran encontrarse en De Maistre como apologista de la Iglesia y del Papado, es indiscutible que su tarea está en el principio de un movimiento de ideas y de sentimientos que, impulsado especialmente por Pío IX, había de conducir a muchos de los más característicos aspectos del catolicismo contemporáneo.

* * *

Dos observaciones convendrá, finalmente, hacer para encuadrar el ultramontanismo lamennesiano en el ambiente de su tiempo y mostrar las condiciones de su evolución ulterior.

En primer lugar, es indudable que tanto Bonald como el mismo De Maistre pretenden que su doctrina política sirve de expresión y de apoyo a las intransigentes actitudes políticas del ultrarrealismo.

Son *defensores de la autoridad en la Iglesia y en el Estado*. De Maistre soñaba con ver la monarquía francesa liberarse del peso de sus tradiciones galicanas. Deseaba y propugnaba también su mantenimiento y su consolidación

sin compromisos revolucionarios. Tal vez por esto la clara dependencia de De Maistre respecto de los "ultramontanos" de siglos anteriores, parece que tiene como una excepción en el tono con que aborda los problemas referentes a *la legitimidad de la insurrección.*

Mientras para Suárez y Belarmino (como se complacerían en recordar los ultramontanos lamennesianos) los "errores de la secta anglicana" aparecían como favorables al despotismo monárquico, y frente a ellos oponían una doctrina que hacía derivar "inmediatamente" del pueblo el poder Real, De Maistre se complace en contraponer el protestantismo como "sistema destructor de toda constitución civil y religiosa", y el catolicismo defensor de la autoridad y del acatamiento al poder legítimo: "El protestantismo es positivamente y al pie de la letra el *sans culottismo de la religión,* uno invoca la palabra de Dios; y el otro los derechos del Hombre; pero, de hecho, es la misma teoría, el mismo camino, y el mismo resultado. Estos dos hermanos han roto la soberanía para distribuirla a la muchedumbre" (18).

En cuanto a los casos en que un pueblo se ha sublevado en nombre de su fe cristiana, como el importantísimo y significativo de la "Liga Católica", De Maistre los comenta con un prudente y matizado lenguaje: "Sin pretender excusar los excesos criminales que deshonran y afean las mejores causas, y yendo al fondo de la cuestión perfectamente desembarazada de todos los accesorios, ¿el principio de la Liga era malo, o por lo menos tan malo como se le representa fácilmente?, ¿tenía Enrique IV el derecho de llevar al trono francés, a pesar de los franceses, una religión que era su enemiga ...? y, generalizando la

(18) JOSEPH DE MAISTRE: *Réflexions sur le Protestantisme dans ses rapports avec le souveraineté. Oeuvres,* vol. VIII, pág. 97.

cuestión, ¿un príncipe apóstata, en un momento de efervescencia y de fanatismo, y sobre todo para abrazar una religión fogosa y anárquica, que en aquel mismo momento está cubriendo el reino de cenizas y de sangre, no debe ser juzgado como si hubiese renunciado a la corona?, ¿sus súbditos, sin hacer una revolución propiamente dicha, sin tocar a la *soberanía,* y limitándose a resistir al soberano, no tendrían el derecho de considerar el acto del rey como una abdicación voluntaria, según la hipótesis que Burke desarrolló ingeniosamente sobre Jacobo II?

"Y si este soberano no hubiese todavía subido al trono, ¿no parecería que la resistencia del pueblo tiene todavía un aspecto más plausible?

"*Yo no resuelvo nada; mi pluma se resiste a señalar un caso legítimo de insurrección ...*" (19).

La segunda de las observaciones que queríamos formular se refiere al innegable hecho de que, no obstante una tan marcada tendencia autoritaria y monárquica de la doctrina política de Bonald y de Maistre, el "ultramontanismo" de este último no ejerció durante la Restauración en los ambientes del legitimismo y del ultrarrealismo una influencia extensa ni profunda. Los prejuicios galicanos hicieron, en efecto, que la aparición del libro *Du Pape* fuese acogida con recelo o con hostilidad en bastantes sectores dominados por el galicanismo legitimista, que aspiraba a continuar la Francia del Antiguo Régimen, y que tampoco entre los "ultras" pudiese en aquellos años desarrollarse el movimiento ultramontano tan profundo en décadas posteriores.

(19) DE MAISTRE: lugar citado, págs. 70-72.

CAPÍTULO TERCERO

FELICITÉ DE LAMENNAIS Y LA ESCUELA LAMENNESIANA: EL ULTRAMONTANISMO INTRANSIGENTE

"La viva impresión que vuestra bella obra ha hecho en muchas personas, comienza a debilitarse. Al principio se trató nada menos que de provocar una censura. No sé cómo se hubieran arreglado para evitar, al redactarla, el escándalo y el ridículo. Había, se dice, en vuestro libro tres o cuatro herejías. Se daban nombres de las gentes que las habían encontrado: lo difícil era encontrarlas de nuevo. No se ha podido llevar a término y el gran ruido ha terminado por un silencio profundo..., el bien que habéis hecho es inmenso, y éste permanecerá" (1).

Con estas palabras felicitaba a De Maistre, por la publicación de su libro *Du Pape*, en 1819, un sacerdote francés que desde hacía dos años había pasado desde un desconocimiento absoluto al primer plano de la celebridad, y también a la línea de vanguardia de la apologética católica y contrarrevolucionaria: Felicité de Lamennais, autor del *Essai sur l'indifference*, en 1817. Elogiado desde entonces cual un nuevo Bossuet, que la Providencia enviaba en socorro de la Iglesia, dotado de una elocuencia "capaz de resucitar a un muerto", amigo de los mayores hombres del

(1) Citado por Dominique Bagge en *Les idées politiques en France sous la Restauration*, pág. 208.

ultrarrealismo y colaborador de Chateaubriand y de Bonald en los órganos "ultra": *Le Conservateur* y *Le Defenseur*.

* * *

Lamennais era bretón, como Chateaubriand. Había nacido el 19 de junio de 1782. Su familia, de Saint-Malo, de burguesía provinciana, había sido ennoblecida en 1788, es decir, en las mismas vísperas de la Revolución francesa.

No podemos pretender aportar un resultado nuevo a la biografía de Lamennais, en el sentido de investigar hechos desconocidos de su vida. Lo que la índole de nuestro trabajo nos exige es, en cambio, señalar los que nos parecen los rasgos típicos de su fisonomía espiritual y de su complexión humana; tratar de penetrar en el curso vital de su personalidad para explicarnos las influencias del ambiente y sus reacciones ante él, como factores de la orientación y evolución de sus ideas.

Por esto hay que llamar la atención, en primer lugar, sobre la nobleza reciente de la familia Lamennais. Michel Mourré, que en su obra *Lamennais ou l'heresie des temps modernes*, ha penetrado con excepcional maestría en el secreto de la vida del elocuente "profeta"; nos muestra la implacable e insaciable "lealtad de quien no había podido gozar como noble de los privilegios del antiguo régimen, y se sentía, en cambio, heredero de una tradición de servicio que había hecho a su familia merecedora de aquel ascenso en dignidad".

Lamennais expresará con pasión inigualada de ultrarrealista el resentimiento rural y provinciano ante la transigencia de los Borbones y el espíritu liberal y claudicante de gran parte de la alta nobleza del antiguo régimen.

La infancia y la adolescencia de Lamennais es solitaria y poco propicia a un sano desarrollo del sentimiento y de

la ternura humana. Su educación, por su tío De Saudrais, es, incluso, poco religiosa. Sólo a los veintidós años se "convierte", por influencia de su hermano Jean Marie, y recibe la primera Comunión. La influencia de este hermano, ejemplar sacerdote, pero tal vez poco profundo psicólogo e insuficiente conocedor del mundo y de los hombres, es la que lentamente le arrastrará como a disgusto hacia el sacerdocio.

Sería imposible negar que Lamennais tenía en su corazon inmensas necesidades de amistad, y fuerza para hacerse amar y obedecer por los hombres. Toda su vida mostró un volcánico apasionamiento y un entusiasmo y espíritu de lucha, que constituyen, sin duda, el secreto principal de la eficacia de su acción. Pero Lamennais, a pesar del testimonio apasionado de sus discípulos fieles, no parece haber sido hombre de corazón delicado, capaz de una humana comprensión de las complejidades y matices de la vida. "Se quiebra, pero no se pliega", rezaba la leyenda de su escudo, en que un roble evocaba el ambiente retraído de su casa de Bretaña; y, efectivamente, su intransigencia, siempre hostil a los términos medios y a las acomodaciones, tiene más bien la apariencia de ser la actitud de un hombre de carácter introvertido y enjuto, que la de estar impulsada por la heroica y humilde perseverancia que inspira la fidelidad.

Del lenguaje de Lamennais, que hoy nos parece poco sacerdotal, está casi totalmente ausente una cualidad insustituible: la unción; es decir, a su batalladora apologética le falta "sabor" auténticamente religioso.

La vida de Lamennais oscila entre París, el lugar de sus luchas, de su celebridad, de sus conflictos con los poderosos en la Iglesia y en el Estado, y la Chesnaie, el refugio de su familia arruinada, el único resto de su patrimonio familiar, y el lugar de retiro y de reunión de sus fieles. En uno y otro ambiente, y con distintas orientaciones en

las diversas fases de su vida, la atención de su espíritu no se centra nunca —a pesar de la literatura en torno de la "Imitación de Cristo"— en el problema religioso íntimo y personal. Desde sus primeras obras, su mirada se dirige a los siglos y a los pueblos, a los combates ruidosos y exteriores entre la Iglesia y los emperadores y reyes de la tierra, al espectáculo del desarrollo, la expansión, las pruebas y los triunfos del cristianismo en el mundo.

Leamos algunos párrafos de su primera obra, que con prometedor título publicó en 1808: *Réflexions sur l'etat de l'Eglise en France et sur sa situation actuelle*:

"Es para el cristianismo un maravilloso y consolador espectáculo el del desarrollo de la Iglesia, sus dificultades y sus combates desde sus orígenes hasta nuestros días. Si se observa su nacimiento, no es al principio sino un punto que apenas la mirada puede percibir: poco a poco este punto se extiende; se ven salir de él, como de un centro fecundo, rayos que se prolongan al oriente y al occidente, al septentrión y al mediodía; y poco antes casi imperceptible, abraza ahora al mundo entero en su vasta circunferencia ...".

"Progresos tan rápidos son todavía más sorprendentes si consideramos los obstáculos que le fue preciso vencer y los medios por los cuales fueron vencidos. Doce pobres pescadores sin protección, sin apoyo, fuertes con su sola debilidad, avanzan con una cruz en la mano en el universo, para consumar en él la más sorprendente revolución que la Historia recuerda. Anuncian un Dios invisible, una religión de sufrimientos, a hombres que no conocen sino lo que ven con sus ojos, que no aman sino lo que halaga sus sentidos. Predican la humildad al orgullo, el desinterés a la avaricia, la continencia a la voluptuosidad; ¿Y en nombre de quién? En nombre de un hombre crucificado en Jerusalén. Ante esta doctrina inaudita, la razón se rebela, las pa-

siones se estremecen; se arman para rechazar y anular esta religión nueva. Vanos esfuerzos. La Iglesia crece bajo la espada, se propaga con las persecuciones, y, después de haber opuesto a tres siglos de ultrajes y de suplicios tres siglos de paciencia y de resignación, tranquila al fin, ella enjuga sus llagas y se venga de sus verdugos recibiéndoles en su seno y prodigándoles sus beneficios".

Y volviendo su mirada a los siglos recientes, exclama Lamennais; "Los reformadores del siglo XVI minaron a la vez los fundamentos del orden religioso y del orden social. Establecieron la anarquía como principio en la Iglesia y en el Estado, atribuyendo la soberanía al pueblo, y a cada particular el derecho de juzgar sobre la fe. Por esto la última consecuencia y el resultado necesario de sus máximas ha sido la destrucción más completa de la religión y el más espantoso cataclismo en la sociedad. Pero esta revolución inaudita en la historia del hombre no se ha obrado en un día; es tanto más útil seguir sus progresos y marcar todos sus pasos cuanto que entre aquellos mismos que son sus víctimas gran número se obstina todavía en desconocer sus causas ..." (2).

Lamennais tenía al escribir esto veintiséis años; sus expresiones tópicas, que suenan igual que centenares y millares de posteriores repeticiones, no marcan, por cierto, todavía, el sello del genio. Pero son ya reveladoras de una actitud que no cesará de acentuarse con el progreso de sus pensamientos. Si todavía aquí se habla de la humanidad, el desinterés y la continencia, como contenido de la predicación cristiana frente al orgullo, la avaricia y el placer, Lamennais olvidará, en lo sucesivo, más y más estos elementos para presentarnos como mensaje de Cristo la libertad de los

(2) FELICITÉ DE LAMENNAIS: *Réflexions sur l'état de l'Eglise...*, página 7.

pueblos frente a los tiranos, la justicia y la igualdad ante los despotismos e injusticias sociales. Evadiéndose de sí mismo, dirigirá su intransigente esfuerzo purificador a los males de la Iglesia, y a la búsqueda de los remedios para sanarla y dar por ella la libertad a los pueblos.

La lucha de Napoleón Bonaparte contra Pío VII había sido contemplada por Lamennais con esperanzada indignación, evocadora de los gloriosos triunfos medievales del Pontificado. Huido a Inglaterra durante los Cien días, los desengaños de la Segunda Restauración, la disolución de la Chambre Introuvable, y el gobierno doctrinario de Decazes, fueron contemporáneos de su ordenación sacerdotal. Al año siguiente, estando los "ultras" en la oposición, apareció el primer volumen del *Essai sur l'indifference*. Fue un éxito inmenso, y desde entonces su autor considerado como uno de los más grandes hombres de la Iglesia de Francia. Por esto tenía autoridad para felicitar a De Maistre, y para vindicar audazmente en un ambiente de galicanismo hostil la doctrina ultramontana del noble saboyano.

* * *

En 1820 se publicaba el segundo tomo del *Essai sur l'indifference*. En torno de él iba a suscitarse una polémica, que fue el primer acto de la tragedia de Lamennais. Se contenía allí una nueva formulación del tradicionalismo filosófico, en que se llegaba al extremo de la tendencia iniciada ya en Bonald. El choque entre esta filosofía de la "razón general", del "consentimiento universal", con el cartesianismo, predominante desde el siglo XVII en la enseñanza eclesiástica de los ambientes galicanos, contribuiría decididamente a fijar la actitud y el carácter del ultramontanismo lamennesiano.

Debemos prestar atención a los elementos esenciales

del sistema filosófico expuesto en el segundo volumen del *Ensayo...* La empresa que en él se intenta llevar a término tenía en la conciencia de Lamennais una importancia paralela y antitética a la que representó en el pensamiento francés y europeo la tarea de Descartes en el discurso del "Método". Se trata de buscar los fundamentos de la certeza; también en esto el intento va guiado por la preocupación social y política. El éxito del primer volumen del *Ensayo...* muestra que los pueblos sienten la necesidad de la verdad. Lamennais cree que sería fácil restablecer su reino con tal que los gobernantes se decidiesen a secundar el feliz movimiento de los espíritus, si tuviesen fe en la potencia que Dios les ha dado. El intransigente ultrarrealista expresa ya la amargura y el desengaño sobre la restaurada monarquía: "Los Gobiernos se creen más débiles que todos los errores y que todas las pasiones. Tienen deseos, pero no voluntad. El poder, irresoluto, temeroso, se limita a pedir gracia, ignorando que el pueblo no la concede nunca. La Realeza desciende por miedo a ser derribada, y se la ve por todas partes ocupada en escribir su testamento de muerte. ¡Ay, hubiera podido ahorrarse este último cuidado!; no tiene ninguna esperanza que legar" (3).

Encontramos aquí ya el sello del genio y una profética lucidez pesimista que es un carácter inconfundible en su estilo. Lamennais sale al combate en defensa de una sociedad penetrada por todas partes por el principio de división y de disolución. *La unidad, la autoridad, la fe, la afirmación frente a todos los principios de inestabilidad y escep-*

---

(3) FELICITÉ DE LAMENNAIS: *Essai sur l'indifférence en matière de religion.* Preface, pág. 11. Observemos, al citar aquí su nombre, que después de su paso "a la izquierda", al convertirse en el profeta del "pueblo", suprimió el *de* nobiliario y unificó su nombre en la forma que ha pasado a la posteridad.

ticismo, he aquí el remedio único que podría evitar el próximo reinado del mal.

"En nuestros días se ha imaginado que el arte de gobernar consistía en mantener el término medio entre el bien y el mal, en negociar con las opiniones, en pactar con el desorden. Nada de principios ciertos, nada de máximas ni de leyes fijas; y como no hay nada estable en las instituciones, no hay nada consistente y definido en los pensamientos. Todo es verdadero y todo es falso. La razón pública, fundamento y regla de la razón individual, está destruida. ¿Quién podría decir cuáles son las doctrinas de los gobiernos, cuáles las creencias de los pueblos? No se ve sino un caos de ideas inconciliables; y en los pueblos una violencia, y en los soberanos una debilidad, que es el presagio de un siniestro porvenir.

"Tan pronto se hace sentir la necesidad de la religión, y se protege la religión, como los gritos de furor de los enemigos nos asustan, y se apresuran los gobernantes a quitarla de las leyes y a renegar de Dios como de un aliado vergonzoso. El Estado declara que es católico, y los Tribunales deciden que es ateo. ¿Qué creen en medio de estas contradicciones? ¿Qué efecto deben producir en el pueblo? Los buenos vacilan; los perversos, advertidos de su fuerza, se glorían de un triunfo completo, redoblan su audacia y actividad, ¿no es esto lo que estamos viendo? Una nueva sociedad se forma secretamente en el seno de la antigua, y tal vez será pronto la sociedad pública. El mal reinará: se ha dudado del orden, se tendrá fe en el crimen" (4).

Se trata de invitar a los hombres a la fe en el orden y en la verdad. De librarlos del escepticismo y del error, mostrándoles el fundamento inquebrantable de la certeza.

El ateísmo ha hecho de la *ciencia,* de la razón humana,

---

(4) *Essai sur l'indifference...* Lugar citado.

el dios del universo. Por esto las doctrinas filosóficas negativas y destructoras han tenido por principio general la soberanía del hombre en rebeldía contra Dios y contra todo poder establecido por Dios. El odio ha sido el fruto de la revuelta y el sentimiento general que nació de las doctrinas filosóficas.

Sólo con el restablecimiento de la autoridad renace el orden, cesa la anarquía de las opiniones, la verdad es colocada en una base inmutable, y los hombres se comprenden entre sí, mientras las inteligencias, unidas por la misma fe, se ordenan alrededor de su centro, que es Dios, fuente de luz y de vida.

El sistema filosófico de Lamennais tiene, pues, como punto inicial esta afirmación rotunda, insistente y sin atenuaciones: La verdad no es alcanzada por el hombre sino mediante la fe en un testimonio infalible. Los dogmatistas, que han pretendido encontrar en la evidencia el criterio de la verdad, deben, en definitiva, explicarlo por la fe con que sin poder dudar debe el hombre aceptar los primeros principios. Lamennais coincide con ellos en que la certeza, diciendo relación a la inteligencia, no puede ser hallada por el sentimiento ni por la experiencia subjetiva o concreta. Pero se aparta de ellos al sostener que la certeza, por necesitar apoyarse en la infalibilidad de la razón, no puede ser el patrimonio propio de la razón individual.

Al cartesianismo, origen de la anarquía intelectual, substituye Lamennais su método: "Método sencillo, *al alcance de todos los espíritus, el único cierto y universal, porque no es sino el método de la sociedad universal y católica*" (5).

Notemos, por primera vez, en las frases subrayadas, un matiz que tendremos ocasión de hallar repetidamente en

---

(5) *Advertissement a la quatrième édition,* publicada en 1828. Precede al volumen segundo del *Essai.*

un sistema que, aspirando a ser una filosofía decididamente teocéntrica, es en el fondo una teología humanizada y "profanada".

He aquí como expresa el mismo Lamennais, en un resumen formulado en 1828, el capcioso sofisma que, al quitar a la razón individual toda garantía de verdad, la arrastra al refugio de la "razón humana" o general:

"No se ha notado bastante la relación necesaria que existe entre la certeza y la infalibilidad. Una cosa que puede ser verdadera o falsa no es cierta. Todo lo que afirma como verdadero una razón que puede equivocarse, puede ser falso; todo lo que afirma como falso, puede ser verdadero. Luego, nada de lo que afirma una razón que puede equivocarse, es decir, una razón falible, es cierto. Luego, buscar la certeza es buscar una razón infalible; y su infalibilidad debe ser *creída,* o admitida sin pruebas, puesto que toda prueba supone verdades ya ciertas, y, por consiguiente, la infalibilidad de la razón que las afirma.

"Forzados a creer en la infalibilidad de una razón cualquiera, o de renunciar a toda certeza, a toda verdad, ¿será nuestra razón individual, o bien la razón de todos, la razón humana, que supondremos infalible?" (6).

Podrá sorprender que un sistema de aspiración teocéntrica, concebido al servicio de un sistema político y social de apariencia ultra-teocrática, *se apoye como en su fundamento en la afirmación de la infalibilidad del género humano,* en el testimonio de la razón general manifestado por la palabra. En esta paradoja, sin embargo, está la cuestión nuclear en torno del pensamiento lamennesiano; sólo tratando de penetrar en el sentido de su aparente contradicción, podremos hacernos cargo de la profunda orientación naturalista que impulsa la apologética y la doctrina reli-

(6) *Ibídem.*

gioso-social del extraño y complejo padre del liberalismo católico.

Es hoy tema que despierta cual ninguno la atención de los teólogos y de los intelectuales católicos, el de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Por esto podemos esforzarnos en comprender las tendencias profundas que agitaban el pensamiento cristiano en unos tiempos como los que vivió Lamennais, en los que el empobrecimiento de la tradición teológica, de una parte, y la novedad de las cuestiones suscitadas en torno a la función de la religión en la vida política y social, hacían posible que autores de genio expresaran con audacia concepciones espontáneas y originales, pero profundamente erróneas. Lamennais, muy ignorante de la teología tradicional, y audaz e intransigente en sus gestos, nos ofrece el caso extremo de una sistematización, fundada, casi de un modo simplista, en la propia visión del mundo del autor. Ahora bien, este autor es de tal modo hombre de su tiempo, y la corriente que él vivió con pasión trágica, ha tenido tan vital influencia hasta nuestros días, que en el error de Lamennais podemos ver expresada "la herejía de los tiempos modernos". Una herejía, que no es, en el fondo, sino la versión, definitivamente proyectada en amplitud y profundidad totales sobre la vida social del mundo moderno, de la secular tentación deformadora del Reino de Dios, para rebajarlo y hundirlo en un horizonte mundano.

Lamennais funda la infalibilidad de la razón general de la humanidad en que no es originariamente sino una participación de la razón divina, "la más general que pueda concebirse, puesto que es infinita, como la verdad o como Dios mismo" (7).

---

(7) *Preface* al segundo volumen del *Essai* (escrito al publicarlo por vez primera en 1820), págs. 57 y sigs.

Señalando, de paso, el claro sentido "univocista" de su expresión, podemos notar que a Lamennais se le plantea todavía el problema gnoseológico sobre la primacía, como fundamento de la certeza, de la verdad divina en sí misma, o bien de la razón general manifestada por el testimonio del género humano.

Su pensamiento es difuso y sutil, pero suficientemente audar e insistente para permitirnos un intento de caracterización.

Podemos resumirlo en los siguientes puntos:

1.º En radical oposición al cartesianismo, y también, en realidad, a la para él desconocida gnoseología aristotélica, la participación de la razón divina no se encuentra en el hombre individual. Ni el conocimiento de la propia existencia podría ser afirmado por cada uno de los hombres sin apoyarse en la certeza del conocimiento de Dios.

2.º Esta dependencia de toda verdad contingente y experimental del conocimiento "por la razón", de la verdad divina, podría revelar un parentesco doctrinal entre Lamennais y el ontologismo Malebranchiano, si no resultase precisamente contradictorio para él atribuir una visión de las ideas en Dios a la mente individual.

3.º Dios es para el hombre la verdad primera. No porque le sea patente a su razón individual, ni mucho menos en el sentido de que de ella deduzca esta razón individual la infalibilidad misma de la razón general. El conocimiento racional es, constitutiva y únicamente, la fe en el testimonio universal del género humano. La primera verdad que esta autoridad atestigua es el *hecho* de la existencia de Dios.

4.º Porque, a diferencia de otros tradicionalistas posteriores más moderados, Lamennais no considera únicamente el testimonio de la palabra como necesario al desarrollo o al estímulo de la razón individual, que podría después entender las verdades recibidas por enseñanza. La idea de evidencia y de intelección está radicalmente excluida del sistema lamennesiano. Todas las verdades son, pues, gnoseológicamente, "verdades de hecho", de las que da testimonio la razón general.

5.º No hay, pues, ni precedencia psicológica, ni problema de fundamentación metafísica entre la verdad participada y humana y la verdad divina en sí misma. Toda verdad es revelada y Dios está presente en la sociedad de los espíritus por el testimonio de la palabra.

* * *

Hemos dicho que una filosofía de apariencia teocéntrica era, con plena identidad y confusión en Lamennais, una teología humanizada. Veamos, en efecto, la interpretación que en el sistema de la "razón general", o del "consentimiento universal" tiene el hecho de la revelación cristiana y la existencia de la Iglesia.

"La razón general, la razón del género humano..., es infalible; luego la razón particular, necesariamente imperfecta, debe someterse a sus decisiones, so pena de no poder afirmar nada, de no poder creer nada, es decir, bajo pena de muerte.

"Y *hay que notar que el precepto de creer a la Iglesia, de obedecer al poder espiritual de la «sociedad cristiana», no es sino la promulgación de esta ley universal, inmutable*".

"Antes de Jesucristo, el cristianismo era la *razón general* manifestada por el testimonio del género humano. *El cristianismo después de Jesucristo, desarrollo natural de la inteligencia, es la razón general manifestada por el testimonio de la Iglesia.* Estos testimonios no se contradicen; el segundo, por el contrario, supone el primero, y se prestan una fuerza mutua. La verdad no es otra; únicamente se conoce mayor cantidad de verdades; Dios se ha manifestado más (8).

"Los pueblos, como el hombre, no viven sino por la fe... en cada página del Evangelio, Jesucristo enseña esta verdad importante, que es la salvaguardia y el fundamento de todas las otras. *Venía a curar la razón humana,* más enferma que los tullidos que le llevaban a sus pies; venía a reanimar a los espíritus que morían porque no querían escucharse sino a sí mismos. ¿Qué repite sin cesar?: *Creed.* La salvación que anuncia no está prometida a los esfuerzos de la razón, sino a la obediencia de la voluntad, pertenece a los que creen" (9).

La verdad es la vida de la inteligencia... "El hombre —sigue diciendo Lamennais en su insistente empeño de dar un sentido filosófico al lenguaje de la Escritura— no vive de sólo pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. "El hombre vive de la verdad y de la vida de Dios que se le comunica y se hace realmente presente a su espíritu por el don de la palabra".

"El hombre no puede existir como ser inteligente, ni puede hablar, sin conocer a Dios, y no puede conocerlo sino por la palabra. Luego es imposible que la palabra sea una intervención humana ...". "Así, el pensamiento y la palabra han sido reveladas simultáneamente. Y puesto que

(8) *Ibídem.*
(9) *Ibídem.*

todas las verdades existen en Dios, que las conoce, o se conoce a sí mismo, por su pensamiento, su inteligencia, cuya eterna manifestación es su palabra substancial, el Verbo, la palabra exterior no es sino el medio de que se vale la Palabra divina, o la Verdad esencial, para comunicarse a nuestra inteligencia" (10).

Apoyado en esta razón, cree Lamennais poder probar la existencia de la "revelación primitiva"; porque ésta viene implicada en el hecho de haber creado Dios al hombre con "todo lo que le era necesario para perpetuarse y conservarse *como ser inteligente*".

"Esta primera revelación, al explicar nuestra existencia, incomprensible sin ella, explica también nuestra inteligencia"... "Dios no enseñará al hombre todas las cosas, pero le dirá todo lo que es necesario que conozca. Le revela su ser..., le revela las relaciones que median entre el hombre y Dios, y entre el hombre y sus semejantes..., porque sólo en sociedad puede vivir. He aquí la razón de esta profunda palabra del Evangelio: Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y el resto se os dará por añadidura. El reino de Dios es la sociedad de las inteligencias, cuyo monarca es Él; y su justicia es el orden o la realización de la verdad" (11).

La deformación naturalista es bien patente. Convenía documentar extensamente este hecho, en el que está la clave de las sorprendentes evoluciones posteriores. Mientras tanto, la filosofía de la "raison génerale" iba a ser durante una larga década la doctrina predominante en la impetuosa escuela ultramontana, agrupada en torno al maestro de La Chesnaie.

Por esto, sin duda, es frecuente hallar, en los historia-

---

(10) *Essai sur l'indifférence*, vol. II, cap. III, págs. 138 y sigs.
(11) *Ibídem*. Cap. III, págs. 142 y sigs.

dores de tendencias distintas, opuestas actitudes reveladoras de un común desconcierto. Pensadores antiliberales como Meinvielle parecen temer que se minimice la clara condenación de *Mirari vos* (15 agosto 1832) acerca de las doctrinas liberales de *L'Avenir,* si se reconoce que esta doctrina tenía en algún modo sus raíces en el naturalismo que caracterizó siempre el pensamiento lamennesiano (12). Los autores liberales, desde el siglo pasado, se han complacido en presentar el sistema de la "razón general" como una doctrina "fideísta", "exageradamente tradicionalista", es decir, "más papista que el Papa". Al hacer esto, son muchas veces inconsecuentes e insinceros, en cuanto se esfuerzan por ocultar el hecho innegable de que la escuela de *L'Avenir,* y Lamennais a su cabeza, continuaban propugnando más que nunca, en unión y conexión con su programa liberal, también el sistema filosófico de la "razón general".

Nos parece que para decir la verdad entera hay que reconocer que el sistema filosófico lamennesiano, sólo aparentemente (y con una apariencia que se deshace por completo al examinarlo en sí mismo), *sobrenaturalista* y *teocrático,* puede perfectamente ser considerado como la raíz *doctrinal* (expresión ideológica de una mentalidad romántica) de la actitud liberal y revolucionaria del Lamennais de la segunda época. Y conviene recordar que el sistema de la "razón general", condenado con graves palabras por Gregorio XVI en 25 de junio de 1834, había sido combatido desde el principio por la mayoría del episcopado francés.

Si intentamos ahora caracterizar el sentido más profundo del naturalismo lamennesiano, deberemos reconocer que como actitud o tendencia viene a contraponerse radi-

---

(12) JULIO MEINVIELLE: *Correspondance avec le P. Garrigou - Lagrange,* págs. 32 a 34.

calmente con el naturalismo que podríamos llamar "optimista", confiado en la plenitud y autonomía del hombre. Para este tipo de naturalismo, heredero del humanismo pagano, la naturaleza humana es individual y socialmente autosuficiente. Guarda celosamente, por lo mismo, una actitud de defensa de la propia "autonomía" de lo humano frente a la ingerencia de las actitudes "ascéticas" y teocráticas", y a la invasión, en el terreno de la ciencia y de la cultura, de una mentalidad "teológica". El hombre teme que pueda ser coartado su desarrollo y minimizada su plenitud, si somete su vida cultural, sus actividades de dominio del universo, y sus ideales patrióticos o humanitarios, a una norma "sobrenatural", es decir, "extrínseca". Políticamente, invoca el "Dad al César lo que es del César" del Evangelio, cual si fuese una "garantía constitucional" dada por Dios mismo, para salvaguardar la plena libertad del hombre en el "reino del mundo".

A este naturalismo dio gran impulso el Renacimiento. Él es, sin duda, más que nunca el rasgo que define "lo moderno". El "racionalismo" y el "deísmo" europeos; y también, por cierto, el "regalismo" y el "galicanismo" derivan espiritualmente del mismo.

Lamennais, anticartesiano, antigalicano, "teócrata", aspiraba a enfrentarse y a combatir este naturalismo que veía pujante en las ideas liberales, y vergonzante y trasnochado en el galicanismo de los legitimistas y el cartesianismo del clero francés. Y no porque los extremos se toquen, sino por vivir íntimamente inmerso en lo que es, tal vez, lo más misteriosamente "moderno" de su tiempo, se enfrentó con sus adversarios, pisando él mismo un terreno resbaladizo y confuso, y desconociendo los verdaderos caminos del Reino sobrenatural de Dios.

Lamennais no canta la plenitud del hombre, ni su autonomía, ni la autosuficiencia de su razón, ni la independencia

del Reino del César. El hombre no tiene ni puede nada por sí, y todo lo recibe de Dios, al recibir de Él, con el ser, la comunicación de la palabra, que le constituye como inteligente y viviente, por lo tanto, en sociedad. La autoridad es el sello de la verdad. La razón universal del género humano es la participación de la verdad divina, y esta razón se ha desarrollado sucesivamente hasta la Iglesia fundada como "sociedad plenamente visible y autoritaria". No hay sociedad sin religión, ni religión sin cristianismo, ni cristianismo sin la Iglesia católica, ni catolicismo sin el Papa. Por esto, en la autoridad del Papa plenamente acatada, sin los recelos revolucionarios del galicanismo, está el fundamento del orden social.

Todo suena bien distinto de cuanto propugnan los herederos del paganismo del Renacimiento. Y, sin embargo...

"El Reino de Dios es la sociedad de las inteligencias"... "Cristo vino a curar la razón humana"... "el cristianismo, desarrollo natural de la inteligencia, es la "razón general" manifestada por el testimonio de la Iglesia"... "la revelación primitiva comunica al hombre lo necesario para conservarse y perpetuarse como ser inteligente"... "el hombre vive por la fe porque sólo existe como inteligente al recibir la palabra, participación del Verbo que ilumina a todo hombre"...

El hombre no puede nada, todo lo recibe de Dios, piensa Lamennais. He aquí, sin embargo, que al buscar en un principio extrínseco al hombre individual, en una confusa participación de la verdad divina, que es patrimonio del género humano, los elementos constitutivos del hombre como ser intelectual y social, parece haber olvidado, o no haber conocido nunca, aquello que, según la teología católica, recibe el hombre de Dios, por la revelación y por la Iglesia continuadora de la Encarnación redentora. La "humilde" antropología de Lamennais nos habla de la ausencia en el hombre individual de los elementos más esencialmente constitu-

tivos de su naturaleza humana, nos habla de la revelación divina como de la comunicación de estos elementos necesarios para la vida intelectual y social del hombre, es decir, tanto su pesimismo "extrincesista" y "socializante" como su "teocentrismo" "humanitarista" —pues Dios no comunica al hombre, en definitiva, sino la plenitud humana— están íntimamente limitados en su alcance.

Lamennais parece ignorar el carácter divino de la vida que la Encarnación venía a restaurar en el hombre. Él parece creer, y lo afirma con insistencia, que el hombre no puede pensar nada si Dios no se le revela. Es, pues, una revelación que está en el punto de partida de toda metafísica y moral, e incluso de todo juicio de experiencia o de toda verdad matemática y física. Ya notaban sus adversarios que, en su sistema, incluso la geometría dependía del "sufragio universal" del género humano, testimonio de la verdad de Dios. Pero esta revelación, necesaria incluso para la afirmación de que "dos y dos son cuatro", no trae consigo el mensaje de la adopción de los hijos de Dios.

Para una sana teología católica, la revelación no es necesaria para tan bajas finalidades, y "supone", incluso, la luz intelectual, participada en cada espíritu creado, por la que éste es capaz de conocer a Dios como primera causa del ser, pero viene a ofrecer al hombre el mensaje de la Paternidad y de la vida íntima de Dios.

La teología católica, bajo el magisterio imponente de San Agustín, no es "optimista" acerca de la naturaleza sin la gracia, ni puede tampoco admitir "autonomías" enfrentadas contra la unidad del gobierno divino del universo. "Todas las acciones del hombre, individuales y sociales —enseñó Pío X— están sujetas en cuanto buenas o malas moralmente, al juicio de la Iglesia" (13). Pero el pesimismo

(13) Pío X: *Singulari quadam*, A. A. S., 1912, pág. 658.

lamennesiano no es fruto legítimo de la savia agustiniana que inspiraba a la Cristiandad medieval, ni su teocracia es la afirmación de la presencia en el mundo de la "Ciudad de Dios", edificada sobre el amor a Dios hasta el desprecio del hombre. Su pesimismo tiene matices del naturalismo de Bayo y Jansenio, y, por lo mismo, su teocracia había de inspirar pronto himnos de acento puritano con el terrenal espíritu que inspiraba las judaicas esperanzas que acompañaban la decapitación de Carlos I de Inglaterra, o las matanzas de los irlandeses por los "santos" de Cromwell.

* * *

La filosofía del sentido común iba a ser para Lamennais causa de inmensas amarguras. La serena y alta mente del conde de Maistre, a la vez que reconocía que muchos hombres insinceros fingían la alarma para desprestigiar al campeón del ultramontanismo, no dejaba de advertirle por su tendencia destructora de la razón humana. Hacía constar que encontraba verdaderas dificultades en la escapatoria hacia la "razón universal" y le aconsejaba el silencio y el abandono de la polémica: "Si tuviese un consejo que daros, sería éste con vuestro permiso: no dejéis disipar vuestro talento"... "recoged vuestras fuerzas y vuestro talento y entregaos a algo más grande"... (14).

Lamennais se entregaría desde entonces a una causa muy grande, *la del ultramontanismo en Francia.* Para su desgracia y la del movimiento que acaudilló, la polémica en torno a su sistema filosófico iba a contribuir no poco a fijarle definitivamente en esta dirección, y a darle el impulso enérgico que arrastraría en pos de él un conjunto de entu-

(14) JOSEPH DE MAISTRE: *Oeuvres complétes,* vol. XIV, pág. 216.

siastas discípulos entregados con ardor a aquella corriente fervorosa e intrépida.

La visión amarga y trágicamente penetrante de Lamennais le había llevado a formular en el Prefacio de *L'Essai...* aquel durísimo juicio, que hemos citado antes, sobre la realeza moribunda e incapaz de legar al mundo esperanza alguna. Ya en la primera Restauración decía: "Tengo miedo que la feliz Revolución no se limite al cambio de un despotismo fuerte por un despotismo débil".

Pero el conflicto entre Lamennais y los más característicos representantes del galicanismo moderado, en torno a su sistema filosófico, y la actitud hostil que el Episcopado adoptó ante él, iba a endurecer en Lamennais la actitud "ultra" en política frente a la transigencia y moderación de la derecha legitimista, y matizar, sobre todo, su intransigencia de un nuevo tono ultramontano, más y más hostil al galicanismo de la Iglesia francesa, y a la política regalista y doctrinaria de los Borbones.

Lamennais continuaba escribiendo todavía en los órganos del ultrarrealismo, tales como *Le Defenseur* y *Le Drapeau blanc*. En realidad, se formaba en torno a él una nueva escuela, que a partir de 1824 tendría su órgano en *Le Memorial Catholique*, fundado por Gerbert y Salinis.

Con estos nombres empezamos a nombrar también a los discípulos de Lamennais. Después de unos años de vida en París, llenos con el éxito del primer volumen de *L'Essai...*, con la amistad de hombres eminentes, y con las contrariedades de las violentas polémicas, Lamennais se había instalado, en 1821, en el austero retiro de La Chesnaie, en Bretaña. Huía de la ciudad, se alejaba de la agitación pública y buscaba en la soledad de su morada familiar el descanso en la amistad y en la convivencia de sus fieles: pronto se agruparían, en efecto, en torno a él unos hombres que, habiendo convivido más o menos con el maestro, ha-

bían de trabajar en décadas sucesivas con inmensa eficacia en el movimiento católico francés.

Además de las polémicas filosóficas, esta escuela iba a tomar pronto sus caracteres decisivos, en las campañas que en torno a la "Universidad" y a la enseñanza galicana de los grandes seminarios franceses, enfrentaron a la naciente escuela ultramontana con la política de los ministros Villèle y Frayssinous.

* * *

Desde el punto de vista de los auténticos contrarrevolucionarios, la situación de la enseñanza pública en Francia en los años de la Restauración, era una de las más dolorosas pruebas de que Luis XVIII no había subido en el trono de los antiguos Reyes, sino en el del Emperador, heredero y ordenador del jacobinismo revolucionario. Recordemos, en efecto, que el monopolio de la Universidad napoleónica se mantenía inquebrantable bajo los Borbones. A partir de 1822, el Ministerio Villèle tenía como ministro de cultos e Instrucción pública al Obispo Frayssinous, uno de los más señalados representantes del galicanismo moderado del Episcopado "concordatario" y "legitimista". Nombrado Gran Canciller de la Universidad, su política fue tan "clerical" como lo permitían las circunstancias y el ambiente, y como alcanzaba a serlo dentro de la "mitoyenne" política de la derecha legitimista. Lamennais calificó a los "Colegios Reales" de vestíbulos de infierno y de seminarios de ateísmo.

La preocupación por los derechos de la Iglesia en la enseñanza fue desde entonces tal vez la preocupación "práctica" más absorbente de los católicos militantes. Conviene fijar la atención en este punto, puesto que los tópicos "unionistas" del ultramontanismo liberal tendrían en los

temas de la "libertad de enseñanza de la Iglesia" su principal argumento.

En la primera etapa del movimiento lamennesiano, el primer efecto de la campaña contra la Universidad, fue el de exacerbar la intransigente hostilidad de los ultramontanos ante la ineficaz garantía que para la Iglesia representaba la alianza con un trono que, por sus tradiciones galicanas sin duda, y por la debilidad de los políticos que le servían, no se decidía a emprender una acción enérgica de restauración religiosa.

Hemos dicho que las tradiciones galicanas de la monarquía francesa eran consideradas por Lamennais como una de las causas fundamentales de la claudicación liberal de la monarquía borbónica restaurada. Encontramos aquí el punto de partida de una actitud característica de la escuela lamennesiana, y que había de persistir a lo largo de todo el siglo XIX, en la tendencia intransigente del movimiento católico. En los años del reinado de Carlos X, cuando más que nunca revivía la ilusión legitimista y galicana, y matizaba de inconsistentes e inconsecuentes esperanzas la ilusión del "Trono y el Altar", aquella posición ultramontana iba a ser, por efecto de las influencias de la época, uno de los impulsos más decisivos en la evolución que condujo al nacimiento del catolicismo liberal.

Capítulo cuarto

EVOLUCION Y CRISIS DEL ULTRAMONTANISMO: LA GENESIS DEL CATOLICISMO LIBERAL

"... Ya no hay Coronas católicas, el orden sobre el cual la sociedad ha vivido durante más de dieciséis siglos, ha dejado de existir... una nueva Era empieza.

"¿Qué lugar tendrían, y cuál podía ser el papel de los depositarios del poder temporal en este programa de gobierno de los espíritus y de las costumbres ...?, «reyes por la gracia de Dios», se llaman, es cierto, y la Cruz está todavía sobre sus coronas; tributan así a la unidad cristiana este último homenaje...; pero no es sino una fórmula, una decoración vana, de la cual la Iglesia no puede contentarse ya. Reyes por la gracia de Dios para edificar teatros, para patrocinar blasfemias y obscenidades, para desgarrar el Cuerpo de Cristo y echar suertes sobre su túnica. Reyes por *permisión* de Dios, en buena hora, y esto no es una gracia, ni para los pueblos ni para ellos mismos.

"... no para establecer la división, sino para restablecer la unidad, los Concordatos serán destruidos; ya no se hablará de alianzas, sino de conquistas...

"Si uno se atreve a dirigir su mirada a lo lejos, hacia el porvenir, más allá de las largas humaredas del combate y de la destrucción, se entrevé una construcción gigantesca e inaudita, obra de la Iglesia, que responderá con creaciones más bellas y más maravillosas al genio infernal de la

destrucción. Se entrevé la organización cristiana y católica de la democracia. Sobre los despojos de los imperios infieles, se ve renacer más numerosa la muchedumbre de las naciones, iguales entre sí, libres, formando una confederación universal, en la unidad de la fe, bajo la presidencia del Pontífice Romano, igualmente protegido y protector de todo el mundo; un *pueblo santo,* como un *santo Imperio.* Y esta democracia bautizada y consagrada, hará lo que las monarquías no han sabido o no han querido hacer: abolirá por todas partes los ídolos, hará reinar universalmente a Cristo: *y será un solo rebaño y un solo pastor*" (1).

Escribía esto Luis Veuillot en *L'Univers* en julio de 1868, comentando la convocatoria por Pío IX del Concilio Vaticano.

No hay que recordar que Veuillot fue máximo representante, a través de una polémica y campaña periodística de más de cuarenta años, de las "doctrinas Romanas" en Francia.

* * *

Textos parecidos no son raros entre los católicos antiliberales franceses durante el siglo XIX. El origen de esto, como de muchas otras cosas, está en la actitud que Lamennais, ya bajo la Restauración, y más que nunca en los años del "parti prêtre" y de la "congregación", había adoptado (2).

Al decir que el origen de la corriente de teocracia antimonárquica que veíamos expresada en Veuillot, está en

(1) LUIS VEUILLOT: *Rome pendant le Concile.* Oeuvres complètes, vol. XII, págs. 40 y sigs.

(2) Sobre esta cuestión puede consultarse, entre otros autores, a ALFRED NETTEMENT: *Histoire de la Restauration,* vol. VII, lib. 16, capítulo II, y lib. 18, caps. I y V.

el fundador de *L'Avenir,* conviene formular algunas precisiones.

La "literatura" típicamente romántica y el horizonte de vaguedad y confusión que con frecuencia aparece en las páginas que contienen las visiones históricas y sociales de los ultramontanos franceses, proceden, en gran parte, como de su primer impulsor y ejemplo, *del Lamennais sentimental y obsesionado, cuyas energías espirituales inmensas se popularizaban en la dirección en que las orientaba el resentimiento contra su adversario.*

Este "adversario" de Lamennais se iba concretando más y más en su espíritu en los años anteriores a 1830. Campaña contra la Universidad, con Frayssinous y los obispos galicanos, violento anticartesianismo, odio y desprecio hacia Bossuet, acerba crítica de los Borbones y del legitimismo cortesano, papismo a ultranza cada vez más hostil a la independencia de los reyes afirmada por el primer artículo de la "Declaración de 1682" y ratificada en 1826 por los obispos cortesanos de Carlos X, hostilidad al racionalismo y al liberalismo, crítica de la derecha..., antipatía profunda a los "políticos" de los tiempos de las guerras de religión, entusiasta simpatía hacia la "Liga Católica ...". El apologista bretón luchaba siempre en estos múltiples esfuerzos contra la Francia clásica, "racionalista" ("mais nous, que la raison a ses règles engage" —decía Boileau—), la Francia del "Gran siglo", la de la política borbónica de inspiración laica en Europa y cesarista ante la Iglesia nacional...

Bien pronto convirtió Lamennais en fermento revolucionario, bajo el impulso enfermizo de su trágico resentimiento, ejemplarmente romántico, una corriente que brotaba en su autenticidad de las más puras e incontaminadas fuentes del espíritu cristiano de la vieja Francia.

Por esta autenticidad se explica que el impulso genial

dado por Lamennais, tremendo suscitador de entusiasmos y actividades, al ultramontanismo francés, no resultase esterilizado ni definitivamente deformado por las gravísimas deficiencias de su pensamiento religioso y de su anárquica mentalidad política. La corriente venía de muy atrás. Sobre la "Liga Católica" podía la literatura democratizante del romanticismo y del liberalismo entonar himnos de hueco sonido revolucionario; hasta el punto que el cristianismo izquierdista no ha tenido nunca otras leyendas ni cantos sino los que entonces aprendió. Pero la historia real, con las trágicas impurezas y aun crímenes que siempre la historia real nos transmite, enseña, por cierto, que aquel alzamiento nacional conservó en Francia la fe católica frente al riesgo, muy próximo, de que la monarquía de los Valois y de los Borbones llevase a Francia por los caminos que Inglaterra siguió.

Precísamente deberemos distinguir siempre con cuidado la realidad de los hechos de la visión deformada adoptada por el catolicismo liberal lamennesiano. Lo notable del caso de Lamennais es que el ambiente de la época de una parte, y también, sin duda, la raíz bretona de su linaje, hicieron posible que arrastrase en movimientos más o menos desorientados, deformadores de lo que pretendían servir, a muchos discípulos, que mostraron más adelante poseer un espíritu sano y vigorosamente arraigado. Por este arraigo, sin duda, mientras Lamennais no fue nunca popular, aunque fuese —o porque fue— el primero de los "populistas", *L'Univers* hacía imposible con su difusión rural la competencia de los académicos órganos del liberalismo católico (3). Por esto sin duda también, y para referirnos al "arraigo en la Iglesia", se dio el caso de que Gerbert,

(3) Véase sobre esto a PIERRE DE LA GORCE: *Histoire du Second Empire,* libro X. págs. 112 y sigs.

que había fundado, al servicio de Lamennais, el diario *L'Avenir,* fuese después, en una célebre pastoral, el precursor inmediato del *Syllabus* de Pío IX, el documento admirado aún por los positivistas y agnósticos "antirrománticos" de *L'Action Française.*

* * *

¿Lamennais había sido siempre ultramontano? ¿Lo había sido siempre con la misma intransigencia y extremada lógica? Parece, por lo menos, claro que su ultramontanismo durante bastante tiempo estuvo muy lejos todavía de centrarse obsesivamente en el plano más peligrosamente político. El ataque al primero de los artículos de la Declaración de 1682 (4), es posterior en algunos años a la

(4) El primero de los "cuatro artículos" de la famosa "Declaración del clero de Francia en orden a la potestad eclesiástica" de 19 de marzo de 1682, establecía: "*Que San Pedro y sus sucesores, Vicarios de Jesucristo, y aun toda la Iglesia, no han recibido potestad de Dios, sino sobre las cosas espirituales, y concernientes a la salvación, y no sobre las cosas temporales y civiles; enseñándonos el mismo Jesucristo que su Reino no es de este mundo, y, en otro pasaje: que es preciso dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios; y que así no sufre la menor alteración aquel precepto del Apóstol San Pablo: «Que toda persona esté sujeta a las potestades superiores, porque no hay potestad que no venga de Dios; y Él es el que ordena las que hay en la tierra. Por lo que, el que resiste a las potestades, resiste al orden de Dios». En cuya consecuencia, declaramos que los reyes soberanos no están sujetos a ninguna potestad eclesiástica por orden de Dios, en las cosas temporales: Que no pueden ser depuestos directa ni indirectamente por la autoridad de las llaves de la Iglesia: Que sus vasallos no pueden ser dispensados de la sumisión y obediencia que les deben, ni absueltos del juramento de fidelidad; y que esta doctrina, necesaria para la tranquilidad pública, y no menos útil a la Iglesia que al Estado, debe observarse inviolablemente, conforme a la palabra de Dios, a la tradición de los Santos Padres, y a los ejemplos de los Santos*".

expresión explícita de desengaño y amargo escepticismo acerca de la suerte de las monarquías; en 1818 (5), en unas observaciones sobre la exigencia formulada por el Ministerio del Interior a los profesores de Teología sobre la enseñanza de los cuatro artículos galicanos, escribía Lamennais: "No pretendo de ningún modo tomar partido en pro o en contra de los cuatro artículos; *declaro que profeso tanto como cualquiera el primero de ellos... la independencia de los soberanos en el orden temporal.*

"*Siendo universalmente reconocida,* no se ve razón ninguna para prescribir la enseñanza del primer artículo..., lo que me admira es la orden de profesarlos dada por un ministro, simple seglar, bajo el mando de una Carta, que garantiza la libertad religiosa y la libertad de las opiniones".

En 1820, al escribir en *Le Defenseur,* órgano ultrarrealista, en defensa de *Du Pape,* de Joseph de Maistre, insistió únicamente en el ataque al llamado "galicanismo teológico". Boutard cree que su sentimiento monárquico le hacía todavía algo galicano, aunque ya como católico se sintiera ultramontano (6). No podríamos garantizar la legitimidad de una interpretación matizada por la antítesis entre "catolicismo" y sentimiento monárquico tan cara a los historiadores y pensadores del catolicismo liberal "democrático". Podría, por el contrario, sospecharse que el creciente resentimiento de Lamennais contra los legitimistas cortesanos y los eclesiásticos galicanos, le impulsaron en los años que van de 1820 a 1826 a buscar en un ultramontanismo teocrático el refugio y el apoyo ideal que no sólo sustituyese la lealtad monárquica, sino que le permitiese

(5) Publicado junto con las *Reflexions sur l'état de l'Eglise,* 1819, págs. 194 y 210.

(6) Citado por Dominique Bagge, en *Les idées politiques en France sous la Restauration,* pág. 223.

partir a la guerra contra todo el bloque de sus adversarios y contra el vacilante y resquebrajado edificio construido por la "moderación" borbónica y galicana.

Así, en 1825, Lamennais sostenía que la sociedad política y civil regida por la Carta de 1814 era atea; que este ateísmo dominaba la familia tanto como la vida ciudadana; que para la Ley, la religión católica era un objeto de administración, como los teatros o las casas de diversión.

En cuanto a la Consagración de Carlos X en Reims, el nombramiento de varios prelados para el Consejo de Estado y de varios obispos para la Cámara de los Pares, y a la erección de la facultad de Teología en la Sorbona, no eran para él sino intentos de esclavizar la Iglesia a la monarquía galicana. Francia vive bajo un "sistema ateo", que si no es detenido en su desarrollo, anulará la sociedad humana entera (7).

La obra *La religion considerée dans se rapports avec l'ordre politique et civil,* publicada en dos partes sucesivas en 1825-1826, marca decididamente el momento en que el ultramontanismo lamennesiano insiste en una visión teocrática, centrada en la monarquía pontificia. Desde ahora se expresa ya abiertamente contra el artículo 1.º del galicanismo; sin el Papa infalible y soberano no hay Iglesia, y sólo "la monarquía espiritual del Papa es el fundamento y la garantía del poder temporal de los reyes".

El "galicanismo" es desde ahora mucho más que el liberalismo y la revolución, el adversario de Lamennais. Engañados por tópicos del catolicismo liberal, los historiadores acogen el punto de vista de Boutard: "... se separó de la monarquía, y se hizo demócrata, a fuerza de ser ultramontano". En realidad, se había separado ya de la monar-

(7) Véase PAULY DUDON: *Lamennais et le Saint Siège,* págs. 32-35.

quía cuando su ultramontanismo empezó a tomar en él una nueva fisonomía; preludio de la desconcertante evolución...

Esta evolución, que iba a dar origen al catolicismo liberal, es presentada como lógica y coherente, como justificada por una visión profunda de los hechos, por cuantos la explican con arreglo a la fórmula citada, que ve, en el sincero servicio a la causa ultramontana, la razón motivadora de la "nueva táctica" propugnada en *L'Avenir*. Creemos, no obstante, que la lógica sólo puede buscarse en las condiciones del ambiente y en la psicología y mentalidad profunda de Lamennais y de los ultramontanos liberales. De ningún modo en la coherencia de las doctrinas, ni siquiera en la sucesión de los hechos.

* * *

En los últimos años del reinado de Carlos X, Lamennais había podido ver la caída de la "derecha", la enorme agitación de la opinión liberal ante las denuncias agitadas en los años de su paso por el poder, acerca del gobierno de la "Congregación" y del "Parti Prêtre", el Ministerio Martignac, obligado a satisfacer a la izquierda con las célebres Ordenanzas que excluían a los jesuitas de la enseñanza y restringían el número de alumnos en los seminarios. Había visto también ante el Ministerio Polignac, reanudarse el ambiente de amistosa alianza entre el Episcopado francés y el trono de Carlos X.

Siguiendo a los historiadores liberales, deberíamos decir, simplemente, que la sucesión de tales hechos hacía patente el peligro de que la Iglesia católica quedase envuelta indebidamente en la impopularidad de la monarquía de los Borbones. Semejante tipo de alusiones amonestadoras —potenciadas hasta lo sublime por el oportuno recuerdo del carácter eterno y trascendente del cristianismo— son, en

efecto, los más eficaces tópicos para el intento de lanzar a la Iglesia, como decía Donoso Cortés: "en el campo de las aventuras" (8).

Dejando para más adelante el examen sereno de la profundísima verdad en que pretenden apoyarse estos tópicos, conviene que tengamos en cuenta, no obstante, el punto de vista expuesto por Mourré sobre tan debatida cuestión: "¿Se necesitaba de la protección real para hacer impopular a la Iglesia?... El enemigo para los hijos de Voltaire, "los jacobinos", los "liberales", es mucho menos el Rey que el "Infame", la "Congregación", el "Jesuita", el "Sacerdote"... *Hacia 1825 se soñaba mucho en una monarquía constitucional, y de ningún modo en una democracia cristiana.* Los liberales querían pactar con el Rey, no con la Iglesia. Y a pesar de sus numerosas faltas, los últimos Borbones tuvieron la gran fidelidad de no querer separarse de la Iglesia. Si finalmente se desconfía del Rey, por parte de los liberales, es, en buena parte, porque atestigua demasiado amor al "Parti Prêtre", porque se está cansado de verle seguir tantas procesiones, y porque no se comprenden las pompas teocráticas de su Consagración en Reims" (9).

Júzguese como se quiera acerca de los dos opuestos puntos de vista que sostienen, respectivamente, que la Iglesia era odiada por culpa de la monarquía, o que, por el contrario, la monarquía era atacada en hostilidad a la Iglesia. El hecho innegable es que la crítica de Lamennais hasta

---

(8) "So pretexto —escribe Donoso— de no querer hacer a la Iglesia solidaria de un partido o de una forma determinada de gobierno, se pretende lanzarla en el campo de las aventuras". Carta al Duque de Valmy, de 20 de julio de 1850. *Obras completas*, tomo II, pág. 232 (Madrid, 1946).

(9) MICHEL MOURRÉ: *Lamennais, ou l'héresie des temps modernes*, pág. 99.

1828 contra la monarquía y el galicanismo, continuaba siendo, en su apariencia explícita, cada vez más intransigentemente antiliberal, a pesar de mezclarse ya en ella el nuevo punto de vista de la necesidad de "liberar" el cristianismo de "alianzas comprometedoras". En su intransigente teocracia, Lamennais critica la sujección en que la Iglesia se encuentra ante el poder civil, pero aspira precisamente a que domine plenamente en la sociedad. Su antigalicanismo es todavía antiliberal.

Empieza, sin embargo, a mezclarse ya un lenguaje de tono y matiz nuevos. En 1827 envía al Nuncio de París una memoria confidencial dirigida al Papa León XII: Describe en el documento el singular espectáculo de la Europa contemporánea; los pueblos aspiran por todas partes a *escapar al despotismo;* la Iglesia es privada, como los pueblos, de *la libertad* que le es debida; al punto en que han llegado las cosas, según todas las probabilidades, no continuará por largo tiempo la paz entre la Iglesia y el Estado, como tampoco entre los soberanos y los pueblos; ¿por qué no prepararse, pues, a los *inevitables cambios?* ¿No sería éste el único medio de hacer menos peligrosa en el porvenir la situación que se anuncia y se prepara? "Debe aceptarse —dice textualmente— como un orden estable y compatible con la existencia misma de la Iglesia, *el estado de dependencia y de esclavitud en que se encuentra ahora* con respecto a los poderes temporales? ¿Conviene que los pueblos que buscan una libertad *razonable en sí misma,* pero que, desviados por guías perversos, la buscan locamente, porque la buscan fuera del cristianismo y de la Iglesia, continúen *encontrando un pretexto para alejarse de ella, considerándola como la aliada natural de todo género de despotismo?* ¿Sería prudente ligar o parecer *ligar indisolublemente la causa de la Iglesia a la de los gobiernos*

enemigos de la Iglesia, y en el momento mismo en que estos gobiernos se derrumban por todas partes?" (10).

Este lenguaje, todavía confidencial y presentado con cierta modestia dubitativa a la Santa Sede, sería empleado por Lamennais de modo público y explícito en 1829, en la obra de la que se ha dicho que es el "Acta de nacimiento del catolicismo liberal": "Le progrès de la Revolution et de la guerre contre l'Eglise". *El adversario es más que nunca la monarquía "galicana"*, el principio proclamado sigue siendo el ultramontanismo y la teocracia pontificia. No es ya el enemigo el liberalismo, ni siquiera la revolución, anunciada, y como profetizada. Es que, de acuerdo con la nueva mentalidad, antitética al antiliberalismo "ultra", Lamennais tiene ya un nuevo programa. Dudon formula la contraposición entre su actitud y la de la Nunciatura de la Santa Sede, diciendo que ésta quería oponerse al liberalismo revolucionario, sostener la monarquía y contemporizar con los galicanos. Mientras que Lamennais quería ya combatir a los galicanos, derribar la monarquía y aliarse con el liberalismo revolucionario (11). Como hemos visto por su lenguaje confidencial de 1827, el pesimista ánimo de Lamennais empezaba a despertar a nuevas y prometedoras esperanzas; "el aura indefinible de conciliación" y de "concordia" llenaba su espíritu, que parecía encontrar en este camino el modo de evadirse de una vez para siempre al sombrío presimismo de su implacable intransigencia. El resentimiento y la amargura de su espíritu "quebraba su intransigencia". Con una frase que revela la esperanza de encontrar por modo nuevo y sorprendente los aliados eficaces contra su adversario de siempre,

(10) PAUL DUDON: *op. cit.*, págs. 61-63.
(11) PAUL DUDON: *op. cit.*, págs. 73 y sigs.

escribía a un amigo en 1829: "Se tiembla ante el liberalismo, hacedlo católico, y la sociedad renacerá".

En su urgencia conciliadora se iba convenciendo de que para hacer católico al liberalismo, se requería únicamente una cosa: Liberalizar el catolicismo.

Capítulo quinto

NUEVA TACTICA Y NUEVO ESPIRITU: EL UNIONISMO BELGA Y EL PROGRAMA DE *L'AVENIR*

Las fórmulas del liberalismo católico: "Dios y libertad". "La Iglesia libre en el Estado libre", "La Iglesia en el Derecho común" (1), fueron con muchísima frecuencia durante el medio siglo siguiente al año 1830, sinónimas de otras expresiones de tipo no doctrinal y abstracto, sino concreto y existencial. "La libertad como en América", "La libertad como en Bélgica". Los redactores de *L'Avenir*, en medio de la más violenta polémica, escribían con resuelta confianza: "Apelamos a nuestros hermanos de Bélgica, de Irlanda, de los Estados Unidos de América" (2).

La revolución belga de 1830 es el momento decisivo en el desarrollo y vigencia práctica del catolicismo liberal. A partir de entonces, el programa de la "Iglesia en el Derecho común", empezó a tener este aspecto "ideal", impulsor de esperanzas y capaz de suscitar entusiasmos y solicitudes ilusionadas.

Contemporánea de las campañas de *L'Avenir*, la revolución que creó la Bélgica independiente por un esfuerzo común de los católicos y de los liberales, presenta un interés capital para la caracterización del catolicismo liberal.

---

(1) Véase el artículo *Liberalisme catholique; Dictionnaire de Theologie catholique* (tomo IX, col. 507 y 508).

(2) Montalembert: *Oeuvres complètes*, vol. IX, pág. 423.

Los grandes dirigentes católicos del movimiento belga de 1830, de Merode, Beauffort, de Robiano, Dechamps, Gerlache, etc., y quienes en el Episcopado y en el clero apoyaron el movimiento, como el futuro cardenal Sterchks, eran todos entusiastas lamennesianos. Formados en la lectura de los apologistas franceses, *el tradicionalismo político y filosófico* de la "Theorie du pouvoir" y de la "Legislation primitive" de Bonald, *el ultramontanismo* y la crítica de las tradiciones galicanas de *Du Pape* de Joseph de Maistre, *la filosofía de la "razón general"* del *Essai sur l'indifference,* habían sido las fuentes primordiales de su formación. En la restaurada Universidad de Lovaina, una filosofía tradicionalista —más tarde "injertada" de ontologismo giobertiano—, cuya primera raíz está en Lamennais, había de predominar durante largas décadas. Y en ocasión del Concilio Vaticano se había de ver al entonces cardenal arzobispo de Malinas, Dechamps, hermano del dirigente político de 1830 y discípulo de Lamennais, a la cabeza del movimiento conciliar favorable a la infalibilidad pontificia (3).

El catolicismo liberal belga se desarrolla, por lo tanto, *en el seno de la corriente ultramontana,* y a partir de unos presupuestos doctrinales y de un ambiente nacional de arraigo al parecer puramente *"tradicionalista"*.

Teniendo en cuenta estos datos, se ve clara la trascendencia del problema que debemos plantearnos para el objeto de nuestro trabajo. Este problema podemos formularlo con las mismas palabras con que lo ha hecho Henri Haag, cuya respuesta al mismo es precisamente contradictoria con la nuestra.

---

(3) Véase *Le Concile Vatican,* de Fernand Mourret, págs. 96-112 y 158-160. Y también la *Histoire du Concile Vatican,* de Théodore Granderath, libro III, cap. III (Bruselas, 1911).

"El catolicismo liberal o unionismo es presentado generalmente —escribe— como una *renovación del pensamiento político de los católicos belgas,* renovación debida a los escritos de Lamennais (causas ideológicas). Creemos, por el contrario: 1.º, que el catolicismo liberal *no es un sistema, sino una táctica;* 2.º, que esta táctica es variable y que *el sistema político de los católicos (tradiconalismo, ultra montanismo) no cambia...*; 3.º, que el catolicismo liberal en Bélgica no tiene su fuente en los escritos de Lamennais, ni en los de ningún otro pensador, sino en el "vouloir vivre" del grupo católico (causas sociales) (4).

La pregunta, pues, es ésta: "Es el catolicismo liberal una nueva ideología? ¿O es sólo una táctica, que deja inalterada la tradicional mentalidad de los católicos?

* * *

Resumamos los datos esenciales del documentado estudio sobre *Les origines du catholicisme libéral en Belgique* de Henri Haag.

La corriente europea de teóricos contrarrevolucionarios influye poderosamente en Bélgica. Anterior a la influencia, ejercida, sobre todo, por Bonald y De Maistre, y por el representante del romanticismo político alemán, Barón Eckstein, es la obra de Feller.

Feller es un ejemplo característico de los polemistas que se enfrentan contra los errores del siglo XVIII, contra las innovaciones destructoras de la tradición cristiana. Sus adversarios, son los filósofos, "demonios vomitados por el infierno para destruir el Evangelio"; los ministros de José II, los revolucionarios franceses; los jansenistas; los discípulos belgas del febronianismo antirromano...

(4) HENRI HAAG: *Les origines du catholicisme libéral en Belgique,* pág. 13.

Sobre el origen y los límites de la soberanía, profesa las doctrinas de Belarmino y Suárez; niega el origen divino inmediato del poder Real; acepta todas las formas de gobierno. Ardiente adversario de las reformas de José II, *defiende abiertamente la insurrección brabanzona contra el gobierno austríaco en 1789.* Pero es también *adversario decidido de la Revolución francesa.* Sigue a Burke en el "historicismo" antirracionalista defensor de la tradición y de la vida frente a las abstracciones. Antes que Burke, incluso, escribía Feller, en 1787:

"Un soberano debe guardarse tanto contra la reforma como contra los abusos. Hay muchos abusos que no pueden ser rectificados sin derribar las costumbres establecidas por todos los tiempos y cambiar esencialmente la constitución del Estado. ¿Cómo concebir que lo que subsiste desde tantos siglos no sea fundamentalmente bueno y apropiado a los países que lo han adoptado? Un tiempo de reforma es un tiempo de crisis. El cuerpo sufre con un cambio de régimen; se quiere aumentar su fuerza y se corre el riesgo de darle muerte. *Toda ley antigua es sagrada*" (5).

Muerto en 1802, el pensamiento de Feller se actualiza de nuevo en los años de la dominación holandesa en Bélgica. De Foere y su revista *L'Epectateur belge,* el más influyente órgano católico, insisten en las doctrinas de Feller.

"Nuestros oídos —escribe Foere— son heridos desde hace veinte años con palabras: demoler, romper, destruir, anonadar; palabras muy usadas cuando las incursiones de los bárbaros... No solamente nada de lo que ha sido destruido entre nosotros ha sido edificado, sino que el genio de la destrucción continúa dominando sobre la desgraciada Bélgica... Holanda se restablece con nuestro dinero y con

(5) *Ibídem,* pág. 41, nota 8.

nuestras desgracias. Entre nosotros, por el contrario, se quiere borrar hasta el último vestigio de nuestras costumbres, de nuestros hábitos, de nuestros usos, de nuestras instituciones y de nuestros intereses. Es el delirio del raciocinio que ha arruinado nuestras antiguas constituciones. Para defender estos trastornos se amparan tras lo que llaman "las luces del siglo", la "civilización actual". ¡Pero qué pueden estos vanos nombres contra la experiencia, estos fantasmas contra la realidad, la certidumbre del pasado contra lo vago del porvenir!" (6).

Feller —concluye Haag— es, pues, un precursor de los tradicionalistas del siglo XIX. Es también, evidentemente, heredero de una tradición secular. Porque sus doctrinas sobre los límites del poder, sobre las formas políticas, y aun *sobre la legitimidad de ciertas insurrecciones, enlazan ciertamente con la escolástica medieval y con la doctrina que fue general en España en los siglos XVI y XVII, tal como lo notó Balmes en el "Protestantismo comparado con el Catolicismo"*.

* * *

Una joven generación formada en los años del Imperio, y agrupada en torno a Henri de Merode, se irá convirtiendo, en hostilidad al régimen holandés, en una escuela de pensamiento político. La doctrina de Bonald es la que primeramente despierta sus sentimientos y les hace tomar conciencia de sus ideas. Aprecian en él su crítica del racionalismo destructor de la sociedad política y religiosa, sus tesis nucleares sobre la verdadera y necesaria constitución de la sociedad, en que reina el acuerdo de la religión y el gobierno.

---

(6) *Ibídem*, pág. 49.

Pero la característica insistencia del tradicionalista francés en la "unicidad", no va de la "sola verdadera sociedad religiosa", sino también de la "sola verdadera constitución política", da origen a la duda y a la división entre los pensadores católicos belgas. También nuestro Balmes señalaba esta actitud como perjudicial al progreso y a la influencia del catolicismo (7).

"Cuando Bonald y De Merode —dice Haag— escriben "tradición" y "constitución", el primero piensa tradición francesa, constitución francesa, *absolutismo de Luis XIV, obediencia incondicional, galicanismo...*, y el segundo, tradición belga, constituciones belgas, monarquía limitada por leyes, *derecho de insurrección, ultramontanismo...*

"Acostumbrados a las libertades más amplias, los belgas no pueden aceptar el despotismo. El soberano no debe existir sino para el bien de los pueblos...; reconocido y constituido por ellos, no puede ni debe reinar sino por la ley y conforme a las constituciones fundamentales del país. Tales son los privilegios de nuestras provincias y el credo político de los tradicionalistas.

"Merode, además, condena el absolutismo galicano como anticristiano y destructor de los verdaderos principios religiosos" (8).

Las doctrinas ultramontanas tenían un secular arraigo en Bélgica, y las Universidades de Lovaina y Douai habían rechazado decididamente la declaración del clero francés de 1682. Paralelamente a la influencia del tradicionalismo político contrarrevolucionario, se propagó en Bélgica la doctrina de De Maistre, defensora de la primacía de Roma. El entusiasmo ultramontano fue el lazo de unión de los

---

(7) *El Protestantismo comparado con el catolicismo,* tomo III, capítulo 53.

(8) HENRI HAAG: *op. cit.*, págs. 53 y sigs.

dirigentes del catolicismo belga con Lamennais. Merode llega, incluso, a encontrar tímido al intransigente jefe de los ultramontanos franceses: es insuficiente —cree Merode— la defensa del "poder indirecto" del Papa sobre los poderes civiles; más absoluto el ultramontano belga, defiende nada menos que el poder directo del Papa sobre lo temporal (9).

El ultramontanismo en Bélgica no es, pues —sigue notando Haag—, una pura repetición de ideas extranjeras, su sistema estará claramente formado antes de la publicación de *Du Pape*, de De Maistre (1819) y de *La religion considerée...*, de Lamennais (1825-1826). Este sistema influye en Lamennais en el sentido que se manifestará abiertamente en *Les progrès de la Revolution* (1829) y en *L'Avenir*.

Este ultramontanismo de los belgas, entre 1814 y 1830, se apoya en el tradicionalismo tal como es entendido en aquellos años. El galicanismo es una doctrina de despotismo, que da a los reyes, liberados de toda subordinación a la Iglesia, un derecho inalienable a la corona, el poder ilimitado de destruir las leyes esenciales de una sociedad cristiana. El ultramontanismo, al reconocer un jefe soberano e infalible en lo espiritual, una autoridad moral indiscutida, garantiza que la libertad de los individuos y los derechos del gobierno no sean preteridos por los príncipes ni por los súbditos. Haag cita, a este efecto, una interesante carta del Conde de Merode a Bonald, de 6 de enero de 1817 (10). Este documento, expresión de un espíritu generalizado entonces y que enlaza con las tradiciones de los pasados siglos, *muestra* —al decir de Haag— *la consecuencia con que el mismo Conde de Merode podía invocar*

(9) *Ibídem*, pág. 87.

(10) Reproducimos en apéndices los fragmentos más significativos de este documento.

aquella tradición para justificar, en 1830, la nueva actitud de los católicos que, aliados con los liberales, habían creado la libertad de su patria.

Tal es la tesis de Haag. Reproducimos en el apéndice algunos fragmentos de los escritos de Merode que más significativamente parecen mostrar esta continuidad y consecuencia. La alianza con los liberales aparece en el segundo de los escritos citados —la carta dirigida a "los católicos franceses"— como la continuación legítima de los seculares esfuerzos de la resistencia católica frente a la tiranía apóstata del falso derecho divino, introducido por los Tudor y los Estuardo, frente a la independencia deísta ante la Iglesia, de que nació el galicanismo; el alzamiento belga es *un nuevo episodio de la lucha que la "Liga Católica", último suspiro de la libertad cristiana, había emprendido en aquellos tristes siglos,* la reanudación de la tarea de los Estados Generales de Francia de 1614, de la noble protesta húngara contra las máximas de 1682. Los belgas de 1830 mantienen el espíritu que en 1789 les impulsó a la rebeldía contra José II, que quería imponerles el jansenismo en lo religioso y el despotismo militar. "*Bélgica ha reproducido* —dice finalmente Merode— *el espectáculo de La Vendée;* ha reanudado en el antiguo templo, que desde el siglo XIII ha recibido a todas las generaciones del Brabante, que ha sido decorado por la piedad de Carlos V, y que guarda el recuerdo de los Archiduques Alberto e Isabel..., la alianza con la Iglesia... trece eclesiásticos se sientan en el Congreso; incluso los hombres más prevenidos contra ellos, reconocen que su presencia es útil al orden y a la libertad. ¡Honor al pueblo, en el cual la fe del cristiano ha respondido al clamor de la opinión popular!" (11).

* * *

(11) Véase en el apéndice.

Según la tesis que comentamos, la nueva táctica "unionista", la alianza con los liberales, obedecería, pues, a la evolución de los hechos, a las causas sociales que se imponían a los dirigentes del catolicismo belga. Es ya clásica entre los historiadores de tendencia católico-liberal la explicación histórica de aquellos hechos. Durante la dominación holandesa, los derechos de los católicos belgas, y sus mismas costumbres nacionales, no habían sido respetados por el gobierno extranjero y protestante de la dinastía de Orange. Después de un intento de Concordato entre el gobierno holandés y la Santa Sede, efecto del temor ante la vigorosa oposición católica, los dirigentes del catolicismo se convencieron de la necesidad de la "unión de las oposiciones", y se decidieron a aceptar los llamamientos de los jefes del liberalismo (12).

La alianza leal entre los católicos y los liberales, única que podía garantizar la independencia nacional y la libertad religiosa, exigía, pues, la aceptación del programa de la "libertad en todo y para todos". La Iglesia iba a vivir al amparo de la garantía ofrecida por el "derecho común"; de hecho, la Constitución belga garantizó del modo más absoluto la libre comunicación de la Santa Sede con los obispos y con los fieles, y, por primera vez en el continente europeo, aseguró sin ninguna injerencia gubernamental, el libre nombramiento por Roma de los candidatos al episcopado. En contraste con las dificultades que había encontrado la educación cristiana bajo el régimen holandés, la Iglesia pudo gozar plenamente de su libertad de enseñanza en todos los grados. La Universidad de Lovaina, restaurada en 1835, fue la mejor obra ejemplar de esta alianza de la religión y la libertad que abría a la Iglesia el camino

(12) ADRIEN MEUS: *Histoire de Belgique,* págs. 86 y sigs.

de penetración adecuado al mundo moderno y a los nuevos tiempos.

En sus líneas esenciales, la actuación de los católicos belgas en 1830, coincidiría con el programa de *L'Avenir*. Precisamente, la necesidad práctica del "unionismo católico-liberal" le haría superar —afirman decididamente los católicos-liberales—, la crisis que planteaba la actitud adoptada por Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos*, en que desaprobaba el nuevo programa para la vida de la Iglesia.

* * *

En un ulterior capítulo estudiaremos el problema referente al sentido del programa de *L'Avenir* en relación con la doctrina católica y el espíritu del derecho público de la Iglesia. Pero debemos, desde ahora, hacer explícito nuestro pensamiento en torno a la tesis de Haag y de otros muchos pensadores e historiadores de tendencia católico-liberal. Nos parece claro que *en aquellos años se produjo en la mentalidad de los tradicionalistas y ultramontanos belgas una evolución capital.* Análoga y paralela a la de la escuela francesa del ultramontanismo intransigente, agrupada en torno a Lamennais —y produciéndose, entre ambas, influencias mutuas, y sufriendo también ambas influjos comunes— el sentido de esta evolución alcanza hasta una oposición radical y fundamental de tendencia y orientación.

Séanos permitido, en primer lugar, indicar algunos hechos de innegable importancia, sobre los que la explicación histórica liberalizante pasa sin llamar la atención. En 1815, las regiones de predominio liberal, entusiastas de las ideas de 1789 —los valones del sur— *aceptaron fácilmente la dominación extranjera sobre Bélgica.* Durante doce años, es decir, hasta 1828, *el Gobierno holandés se había apoyado en este partido liberal.* Ahora bien, lo que entonces había distinguido a este partido fiel al dominio extranjero, fren-

te a los católicos, principalmente flamencos, intransigentes y patriotas, había sido nada menos que esto: Los católicos, secundando la llamada "cruzada de los obispos" y obedeciendo a su expresa prohibición, habían rehusado prestar juramento a una ley constitucional *que establecía oficialmente la igualdad de cultos,* católico y calvinista. Los "moderados" (13), que aceptaron la constitución extranjera contraria al predominio oficial de la Iglesia católica, fueron el núcleo del partido liberal.

En los años 1826 y 1827, el enriquecimiento general de las clases medias, en una nación en pleno auge, convertían en un interés vital de las provincias belgas su emancipación del dominio holandés, y producían así una situación que era una de las primeras causas sociales de la aproximación entre los dirigentes conservadores católicos y la burguesía moderada y doctrinaria que constituía el núcleo no radical del liberalismo belga.

En aquellas circunstancias se produjo el acercamiento entre la Santa Sede y el Gobierno holandés. El mismo Haag formula la hipótesis de que los primeros síntomas de acercamiento entre los católicos y los liberales doctrinarios eran temidos a la vez por distintos motivos, tanto en Roma como en Holanda. Y no falta historiador que dice explícitamente que *los liberales belgas, todavía hasta entonces partidarios de la dominación holandesa, se consideraron traicionados por el acercamiento de la Casa de Orange a la Sede Romana,* y fue entonces cuando el más influyente de entre ellos, De Potter, aceptó también la idea de la alianza. Es sabido que fue la incorporación de este célebre político al programa "unionista" la que decidió el éxito de la alianza *entre los liberales.*

* * *

(13) ADRIEN MEUS: *Histoire de Belgique,* pág. 184.

El tradicionalismo político nace de una crítica de la Revolución francesa. Es esta crítica implacable y rotunda, que se halla en un Bonald y un De Maistre, el primer elemento que llama sobre ellos la atención de los conservadores belgas. Todavía en diciembre de 1830 y en la "Carta a los católicos franceses" de Mérode y Beaufford, publicada en *L'Avenir,* la evocación de La Vendée muestra claramente que en verdad el tradicionalismo político y el ultramontanismo estaban enfrente de la Revolución.

Pero un nuevo espíritu interfiere y deforma el pensamiento de los dirigentes belgas. En el escrito titulado "Lettre de deux ultramontains", secundaban la crítica "antigalicana" de Lamennais, matizada decidida y rotundamente en un tono revolucionario. "Se encuentran allí (en el escrito de los dos ultramontanos belgas) las tesis principales de la escuela"; dice Haag, que las resume de este modo:

"*Crítica del galicanismo y del absolutismo de Bossuet y de Luis XIV; explicación de la Revolución francesa como una reacción contra el galicanismo... y el absolutismo; vuelta al sistema social de la Edad Media, «no en cuanto a las formas, sin duda, sino en cuanto a los principios vivos que regían entonces la sociedad»; acuerdo del poder y la libertad*" (14).

Atendamos a las frases subrayadas. De la tesis de la Revolución como perversa y anticristiana, propia de Bonald, de De Maistre y de Lamennais durante muchos años, se pasaba a la tendencia a considerarla como el fruto de una reacción cristiana. ¿Se había cambiado de frente? Parece indudable; lo que complica la visión es cierta confusa semejanza de expresiones, de ideal político y de juicios históricos; se alaba ya la Revolución, pero como reacción anti-

(14) HENRI HAAG: *op. cit.*, págs. 87 y 88.

galicana (¡cuándo la constitución civil del clero se inspiró en los sistemas cismáticos del galicanismo más radical!); se habla del retorno a la Edad Media... adaptando, desde luego, su espíritu a los tiempos nuevos.

Y es que, en realidad, el antigalicanismo servía ya de argumento de transigencia con el "espíritu nuevo", no obstante ser éste, fruto más maduro del mismo árbol revolucionario. "El aura indefinible de conciliación" y de "concordia" había ido saturando el ambiente en que se desarrollaba el singular diálogo apologético: se había empezado por defender *las libertades históricas y las leyes antiguas,* vindicando para la tradición católica la gloria de haber sido la verdadera defensora de la libertad de los pueblos; a la Revolución jacobina se la acusaba de despótica y absolutista; si los católicos se oponían a ella, es precisamente por la misma razón que en otros siglos la Iglesia (¡acusada de amiga del despotismo!) había luchado contra la tiranía de los emperadores alemanes, contra el despotismo de Luis XIV...

Y todo era mucha verdad, pero "el aura indefinible ..." iba dando a todas las palabras como un sonido extraño. Sutiles matices, no formulables lógicamente, daban a las mismas expresiones los más antitéticos sentidos. Y, sin embargo, quienes estaban ya tal vez en las más opuestas actitudes, colaboraban en campañas comunes. Y en un mismo individuo convivían y se fundían, *y se confundían,* las más dispares tendencias.

Ya era verdad aquel juicio tan falso de Goerres —uno de los más típicos representantes de aquellas confusionistas generaciones— de que los "ultras" y los "liberales revolucionarios" luchaban por la misma causa... Pero era así porque en los "ultras" influían del modo más íntimo los factores del ambiente... Por esto es tan desconcertante la corriente "tradicionalista" de aquellos años.

Sin intentar descender al terreno de polémica política,

creemos útil sugerir un punto de vista que nos parece revelador. Podemos formularlo en forma de cuestión: ¿Cree alguien que no es una evolución políticamente apreciable la que va de la defensa de los "Fueros" en las guerras carlistas al "separatismo" vasco, por ejemplo, a pesar de que continuasen los fundadores de éste invocando el mismo lema de "Dios y leyes viejas"? ¿No habían pasado de la intransigencia a ultranza con la revolución liberal, al campo completamente opuesto?

El ambiente colectivo que tiene como resultado político *esta desconcertante efectividad revolucionaria de tópicos "tradicionalistas" extrañamente matizados, es el Romanticismo.*

Capítulo sexto

LIBERALISMO Y ROMANTICISMO: EL ROMANTICISMO EN LA GENESIS DEL CATOLICISMO LIBERAL

"El romanticismo, tantas veces mal definido, no es, considerado en su conjunto, sino *el liberalismo en literatura...* La libertad en el arte, la libertad en la sociedad, he aquí el doble fin al que deben tender a la vez todos los espíritus consecuentes y lógicos. He aquí que hemos salido de la antigua fórmula social. ¿Cómo no saldríamos de la vieja formula poética?".

En el manifiesto del romanticismo literario, el célebre prefacio del "Cromwell", Víctor Hugo, en el año 1830, establecía esta tesis célebre desde entonces...

"Liberalismo" y "romanticismo literario" no podían, sin embargo, ser equiparados, sino con una salvedad importante. Muchas veces se define mal el romanticismo, dice Victor Hugo. Podemos añadir que muchas otras veces se excusan los autores del intento de dar de él una definición. La excusa es muy justificada, con tal que se tenga conciencia de que, en verdad, no podemos atrevernos a definir el romanticismo, porque *éste, como todo lo que no tiene esencia, no es objeto posible de definición.*

El romanticismo no es un sistema ideológico, como podríamos tal vez pensar del liberalismo si lo redujéramos a una teoría constitucionalista o jurídica. No es tampoco un sistema estético, ni una teoría literaria. Pero, además, ni

siquiera como actitud humana puede ser situado su concepto en el cuadro de los que significan orientaciones o estructuras posibles de la vida del hombre condicionadas por el orden esencial de sus fines naturales y de su "puesto en el cosmos". El "romanticismo" no se delimita o se distingue, por ejemplo, del "clasicismo", al modo como puede la antropología y ética de Aristóteles clasificar los tres tipos de vida humana —teorética, política, voluptuosa— o como pueden ser clasificados por la teología fases o tipos de la vida espirtual.

Y esto es así porque el romanticismo no es una actitud de la persona humana individual, universalmente posible por las condiciones de lo que es el hombre, sino precisamente un ambiente colectivo, una situación histórica, que condicionó especiales modos y matices —más que "formas" o "ideas"— en la visión del mundo característica de ciertas sociedades humanas, en un determinado momento de la Historia.

Al decir esto afirmamos que el romanticismo, no definible como objeto de ciencia psicológica o social, es sólo capaz de ser percibido, sentido, y tal vez sugerido, como un modo de ser, y, más aún, como una contingente e imprevisible sistematización vital de orientación e impulsos humanos en una circunstancia histórica concreta.

Pero al reconocer esto, no sería lícito considerar liberado sin más del compromiso de todo esfuerzo de explicación, de análisis y sistematización de los complejos factores del romanticismo, y de todo intento de sintetizar lo que su percepción y "sentimiento" nos revelen, en el cuadro de una afirmación "científica", que nos dé razón de lo que de esencial y permanentemente humano podemos descubrir en él.

Por el contrario, creemos que el respeto al carácter "histórico", indefinible e indemostrable, del romanticismo, debe

ser la condición de método necesaria para aprovechar su percepción, y su descripción concreta y existencial, para profundizar en la intelección de esenciales aspectos del hombre y de la sociedad humana, de valor permanente en el proceso de la historia.

En este sentido, y sin desfigurar apriorísticamente la mentalidad de la generación romántica, nos será lícito ver en ella la manifestación, en unas circunstancias históricas muy concretas e irrepetibles, de actitudes espirituales y vitales que, en cierto sentido, aparecen con vigencia secular.

* * *

Lo que decimos sobre el carácter contingente y complejo del romanticismo, que no constituye una "unidad esencial" o "necesaria", no significa tampoco, de ningún modo, que pueda considerarse como un conjunto inconexo y plural de corrientes independientes, de las que pueda hablarse adecuadamente por separado. Hay un romanticismo "literario" y "artístico", un romanticismo "social", y un romanticismo "político", precisamente porque el conjunto todo de las actividades humanas aparece condicionado o modificado por el romanticismo. La complejidad del impulso y orientación no puede hacer olvidar que precisamente por tratarse de una realidad histórica y colectiva, no puede ser percibida adecuadamente, sino en la continuidad vital que la constituye, y en cuanto condiciona íntimamente las actitudes y las expresiones de los hombres de aquella generación.

Esto no significa, sin embargo, que no sea posible y conveniente concentrar la atención en alguno de aquellos aspectos aludidos; así lo debemos hacer nosotros para el objeto de nuestro trabajo, y hemos creído que el método más adecuado, en nuestro caso, es tratar de sorprender, en

el curso mismo del pensamiento y de la actuación del catolicismo liberal, uno de los aspectos más fundamentales de la corriente romántica. *El romanticismo social y político no es, en efecto, el "resultado" de la influencia sobre los pensadores que escriben sobre estas materias, del romanticismo literario.*

Sería este modo de considerar las cosas un grave desenfoque inicial. No es el liberalismo, o el romanticismo político, el efecto de una orientación literaria. La literatura romántica es la expresión, y la teoría literaria del romanticismo la proclamación consciente, de una actitud vital es pontáneamente desplegada en unas tendencias sociales y políticas que constituyen, sin duda, lo más nuclear del espíritu objetivo de la sociedad romántica. Los escritos y las actuaciones de los apologistas, escritores, y hombres públicos de la época romántica son, de este modo, expresiones las más características y maduras del romanticismo.

* * *

El año 1830 es para Francia, y, por su influencia, también para las naciones latinas del occidente europeo, el de la afirmación triunfal y plenamente consciente de los ideales del romanticismo. Con el triunfo de la Revolución de Julio, es decir, con la entronización de la burguesía liberal, y durante su "reinado", el romanticismo conoce su era de esplendor. Es el punto de partida de la eclosión de grandes esperanzas... la humanidad se libra de las viejas y seculares tradiciones de tiranía y estancamiento; el progreso y la libertad en su desarrollo ordenado anuncian un porvenir definitivamente liberado de la barbarie pasada.

Porque los hombres sienten así, triunfa un nuevo teatro y una nueva novela y una nueva pintura. Una nueva mú-

sica sobre todo —el arte romántico por excelencia— va a sonar en París.

Pero, tanto o más que en la música y en la poesía, el lirismo esperanzado y profético que canta la emoción de los nuevos tiempos va a sonar en el inspirado lenguaje de algunos videntes. *L'Avenir,* de Lamennais, es la expresión de una de las más resonantes de estas exaltaciones proféticas. Un nuevo programa para unos tiempos nuevos: "Dieu et Liberté".

Con el jefe del ultramontanismo laboran sus discípulos de siempre, los ultramontanos intransigentes, los futuros militantes del antiliberalismo de Pío IX; y también algunos eminentes y jóvenes discípulos, conquistados para la escuela lamennesiana por la ya rotunda, definitiva evolución del antiguo intransigente ultrarrealista: Montalembert y Lacordaire.

Ya hemos visto cómo en torno a Lamennais *la escuela ultramontana se había ido progresivamente distinguiendo más y más de la ultrarrealista.* En nombre de la teocracia pontificia se había proclamado por esta escuela una consigna de consecuencias decisivas: la que exigía que se liberara la Iglesia de las alianzas y del compromiso con los poderes políticos de la monarquía, con los que una tradición secular parecía querer ligarla. El Barón d'Eckstein, de quien deberemos hablar en seguida, había notado que con esta actitud Lamennais obraba en el partido ultrarrealista "como un disolvente útil y enérgico" y, en efecto, nacía de este modo la oposición que, en nombre de la trascendencia de la Iglesia respecto de toda causa política pasajera, había de oponer a los "católicos ante todo" y a los "legitimistas" ...; porque para Lamennais, patriarca también en esto de una larga dinastía, no había habido más que un paso de la más enérgica reclamación de que la Iglesia *se mantuviese "pura" de todo compromiso político,*

al esfuerzo por lanzarla a una tarea revolucionaria "en alianza con los pueblos", y *a la fundación de los primeros elementos y actuaciones de un "partido católico"*.

En 1829, el Barón d'Eckstein podía lamentar todavía que Lamennais, que repudiaba ya la alianza con el "Trono", e incluso aceptaba la idea de que convenía reclamar la independencia completa de la Iglesia, insistiese aún en su empeño de restaurar la supremacía teocrática del Pontificado. Los tiempos exigían la aceptación franca de la libertad: "Cuando se vea —decía Eckstein— a *los católicos prudentes,* que conservando y robusteciendo sobre bases sólidas, su amor por la monarquía, *abracen los principios de una justa libertad,* renuncien a un régimen de favores de la Corte y de Ministerio, se unan libremente a un Gobierno fuerte e inteligente, y se conviertan así en los sostenedores *del pueblo y de la realeza;* cuando los liberales verdaderamente tolerantes, sacrificando sus inclinaciones demagógicas, reconozcan con franqueza los derechos de sus adversarios, y sostengan sin violencias y mentira sus doctrinas filosóficas, el tiempo nuevo habrá sido preparado, y yo enorgullecerme de haber contribuido por mi parte" (1).

El Barón Eckstein, judío danés convertido primeramente al protestantismo, y más tarde al catolicismo, muy influyente sobre el pensamiento tradicionalista y ultramontano belga y francés, representaba desde hacía unos años una de las más poderosas influencias que sobre aquella corriente ejerció el romanticismo católico alemán.

Para comprender esta influencia convendrá que recordemos el ambiente social y político de los años de la Restauración, para advertir la profundidad de la influencia liberal y revolucionaria, mucho más predominante y deci-

(1) GEORGES WEIL: *op. cit.*, pág. 18.

siva que la que advertían con frecuencia los mismos sobre quienes actuaba.

Luis Blanch, en su *Historia de la Restauración,* formuló sobre ella un juicio tremendamente verdadero. La Restauración no había sido posible sino por una coincidencia momentánea de los intereses de la burguesía liberal, fatigada del despotismo militar y perjudicada en sus intereses por la política guerrera del Imperio. No había resucitado, en consecuencia, el espíritu ni las instituciones de la vieja Francia, sino que había constituido la fase inicial en la historia del reinado de la burguesía. Con el intencionado diagnóstico social de Luis Blanch coincide el hecho de que la doctrina clásicamente llamada liberal, se constituye en oposición al militarismo jacobino de Napoleón; este liberalismo triunfa, en realidad, con el advenimiento de los Borbones.

El año 1815 no es, en lo más profundo de su significado, un momento de restauración contrarrevolucionaria, sino que, por el contrario, puede considerarse como un episodio análogo, en la historia de la formación del mundo "moderno", al de 1688 en Inglaterra, y al mismo 1830 en Francia. La política de Luis XVIII, al disolver la "Chambre Introuvable", el Gobierno de Decazes, triunfo de los doctrinarios, son, en realidad, el "orleanismo" anticipado; la primacía de las clases burguesas, y con ella el fin de todo un antiguo orden de cosas, y de toda una tabla de valores.

Si no apartamos la mirada de esta realidad social, y de la orientación concreta que de ella nace en el campo de las actitudes y de las ideas políticas, nos será imposible caer en confusión acerca de la sinceridad y coherencia profunda de la evolución liberal *del catolicismo tradicionalista y ultramontano.* Hemos visto en el capítulo anterior el cambio de sentido y de tendencia implicado por la alianza en Bélgica entre los católicos y los liberales. En Francia el cam-

bio de frente es todavía mucho más patente, y las "causas sociales" de la nueva actitud de la escuela ultramontana no pueden ser halladas en unas circunstancias objetivas que justificasen unas nuevas conclusiones prácticas, sino en la connaturalidad con la corriente del siglo a que Lamennais estaba preparado por su creciente oposición frente a lo que representaba de algún modo, ya inconsistente y debilitado, la pervivencia del "espíritu clásico" de Francia.

Es decir, que, en definitiva, la génesis del catolicismo liberal no se explica por una profundización consecuente y audaz en el espíritu e ideales propios por parte de los ultramontanos, sino, por el contrario, por un contagio del espíritu de la época, posibilitado y condicionado en todos sus matices y en las sutiles divagaciones del pensamiento, por la común corriente romántica en que se desarrolla el "diálogo" entre los efusivamente locuaces hombres de aquella generación.

* * *

La política romántica es política de oradores. No se requiere mucha perspicacia psicológica para encontrar la misma actitud oratoria en los más diversos escritos, periodísticos y aun doctrinales, de los políticos románticos. La especial dialéctica y el sistema de tópicos de los oradores del romanticismo, y precisamente de los más eminentes y representativos, como son, en nuestro caso, las figuras de Montalembert y Lacordaire, constituye un punto de partida privilegiado para la captación de la actitud y configuración espiritual del hombre romántico.

El romanticismo, se ha dicho, es una rebeldía, un esfuerzo individualista de liberación frente a la fría regularidad de un espíritu clásico, opresivo y esterilizador de la espontaneidad y de la actividad del sujeto.

Nos parece que estas "definiciones" están ellas mismas inspiradas por la oratoria romántica. Vienen a ser "discursos" dirigidos a aquello mismo a que tiende siempre toda expresión que brota del modo de ser romántico: a inclinar hacia sí la simpatía y la amistad de los hombres.

En torno al romanticismo podrá darse una variadísima gama de juicios y valoraciones. Pero si algo nos parece a nosotros claro, es que *la generación romántica no vive un momento de plenitud, sino de crisis.* Una crisis que, tal vez, en el fondo, se explique por el esfuerzo —literalmente un "esfuerzo" con el carácter de tensión violenta de lo que no es fruto maduro de una plenitud vital— por conquistar el dominio de la sociedad por parte de una nueva clase dirigente. En las declamaciones, también oratorias, de la literatura romántica contra las "viejas formas sociales", contra el "despotismo", contra los "prejuicios", etc., parece sentirse expresado el resentimiento de una burguesía todavía no plenamente instalada en la cima de la jerarquía social, *o no plenamente convencida de la superioridad de sus valores de "cultura", "progreso" y "libertad", sobre los de la sociedad antigua.*

Como quiera que sea, parece claro que el romántico no afirma la espontaneidad y libertad del individuo, sino precisamente en actitud de "desquite" y de rebeldía ante "algo" que siente como superior a sí. El romántico comparece "oratoriamente" a clamar con valentía —una valentía cordial y exhibida, que no desafía al contrario, sino en espera suplicante del aplauso y de la comprensión—, que él, en su nobleza y sinceridad, no se somete a "aquello" —a aquel "algo"— que siente como superior.

Por esto mismo, el romanticismo, tópicamente individualista y estimulante de la espontaneidad y la libre originalidad, condujo con tanta frecuencia a la "evasión" y urgente búsqueda de un apoyo, que a la vez que liberase de

las superioridades concretas y demasiado palpables que ofrecía la antigua jerarquía social, justificase, con un contenido trascendente a la propia individualidad, el necesario y deseado diálogo amistoso con los hombres. El individualismo romántico se refugia en el "pueblo", la "nación", en "Europa", o en las abstracciones mismas de la "libertad" y el "progreso".

Sólo por el carácter mítico de tales conceptos, se explica que pudiesen ser equiparados, por los católicos románticos, con Dios mismo, en su sentimiento de servicio. Para los redactores liberales de *L'Avenir*, en efecto, especialmente para Lamennais y Montalembert, se presentó como una verdadera dualidad. Lamennais prefirió el pueblo y la libertad; Montalembert escribía: "¿Qué partido podría yo tomar mientras no haya arrancado de mi corazón una de las *dos creencias* que han reinado siempre indivisiblemente en mí: la *Religión* y la *Libertad*"? (2).

Y Lacordaire mismo, con todo su sentido eclesiástico, no se libraba tampoco del todo del contagio, y proclamaba su propósito de vivir "como católico penitente y liberal impenitente".

Y es que el romanticismo, si políticamente se expresó en tópicos, que autoadulaban la reciente "superioridad" de la burguesía "culta" y "progresiva", tendía en lo religioso a cierto "inmediatismo" de lo divino, que en los casos extremos conducía a un panteísmo *humanitarista* y *espiritualista*.

Ahora bien, estos rasgos del romanticismo los hallamos por modo característico y extremo en la personalidad de Felicité de Lamennais.

Biográfica y psicológicamente ha analizado esta personalidad, por modo insuperable y tal vez definitiva, Michel

---

(2) *Lettres de Montalembert a Lamennais*, publicadas por Georges Goyau, pág. 192.

Mourré, en su reciente obra *Lamennais ou l'heresie du temps modernes*. De su estudio se deduce con claridad cuán intensamente y por modo predominante estuvo su vida íntimamente impulsada por aquella "autointoxicación psíquica" —en frase de Max Scheler— que es el "resentimiento". Y resulta de notable interés el comprobar hasta qué punto el sistema filosófico del "consentimiento universal" o de la "razón general", presenta la fisonomía característica que el autor del "Resentimiento en la Moral" describe como la de una actitud intelectual típicamente resentida. El análisis de Scheler nos parece explicar la alternativa romántica entre la "anarquía" y la "socialización".

"El resentido se venga de la idea, ante la cual no puede afirmarse, rebajándola hasta convertirla en un estado subjetivo ...".

"Pero pronto se hace de nuevo perceptible la necesidad de formas que constriñan el juicio. El hombre resentido es un débil; no le basta su solo juicio; es la antítesis absoluta del que realiza el bien objetivo, aunque esté solo para verlo y sentirlo contra un mundo de oposiciones. La "universalidad" o "validez universal" de la valoración, resulta, pues, el substitutivo necesario de la auténtica objetividad de los valores. El resentido no investiga lo que sea el bien; busca un apoyo en las preguntas: ¿Qué piensas tú? ¿Qué piensan todos? ¿Cuáles son, en conclusión, *las tendencias universales del género humano?*

..."Universalmente humano" es una palabra a cuyo significado se asocia un valor supremo. Pero psicológicamente no se descubre en ella nada más que odio y negativismo contra toda forma *positiva* de vida y cultura... Mientras el objeto... sea tomado en el llano sentido del auténtico objetivismo... la posibilidad de que los hombres coincidan en reconocerlo, puede ser, a lo sumo, un criterio social para el derecho social a afirmar que existe, pero nunca *un cri-*

terio para la verdad de la afirmación; ni menos un criterio para la esencia de la objetividad. Hay problemas y teorías matemáticas que sólo muy pocas personas son capaces de comprender" (3).

Precisamente, los adversarios de la filosofía lamennesiana, tomando el ejemplo mismo de las verdades matemáticas, hacían notar hasta qué punto resultaba gratuita y absurda la idea de que su conocimiento cierto no consistiera, en definitiva, sino en el consentimiento universal de la infalible razón general. La coincidencia entre la actitud descrita por Scheler y la filosofía de Lamennais es completa; esto es patente, si recordamos que en su hostilidad contra toda "evidencia" intelectual, que pudiese ser título para el hombre individual de conocimiento cierto, Lamennais destierra totalmente la "intelección" y la "inteligibilidad" de su sistema filosófico. Más aún, destierra también toda certeza de conciencia existencial y de experiencia concreta que pudiesen sostenerse por sí mismas como un *primum cognitum.* No puedo decir "soy yo", sino porque sé infaliblemente, por el testimonio creído e indemostrable de la palabra, que Dios existe. El sistema de la razón general, que confunde la revelación divina y las tradiciones humanas, y es, en el fondo, un irracionalismo excluyente de toda evidencia y "luz inteligible", tiende a la apoteosis de la palabra humana. El "algo" que trasciende la propia individualidad, y que se propone como refugio y apoyo a la "soledad" y total impotencia del individuo humano, no es definitivamente sino el "diálogo" secular y universal en que la humanidad entera vive, integrada y fundida en la "sociedad de las inteligencias". Una sociedad —advirtámoslo también— puramente *espiritual.* Desde 1820, la filosofía de Lamennais parece no haber atendido real-

(3) MAX SCHELER: *El resentimiento en la moral,* págs. 188-191.

mente a la naturaleza corporal ni a la experiencia sensible; su filosofía es un "espirtualismo exagerado", que parece reducir la realidad al lenguaje y tiende a concebir lo divino como inmanente a la razón infalible de la humanidad.

Lamennais era, pues, íntimamente romántico; no sólo en las formas de expresión, o en los matices de sus concepciones históricas, o de sus doctrinas sociales. El sistema filosófico a cuya difusión se entregó con la energía propia de quien está convencido de que algo que sabe salido de sí mismo es, a la vez, "lo único cierto y universal, patrimonio común de todos los espíritus", y en el que se esforzaba por fundar todas sus doctrinas religioso-políticas, tiene el sello inconfundible del "inmediatismo de lo trascendente" característico de los sistemas filosóficos de más típico sello romántico. Con esta mentalidad se enlazaba en Lamennais, como ocurrirá después con otro romántico tan característico como el ontologista Gioberti, una visión inmanente y naturalista de la religión. La sociedad de los espíritus con Dios, el "Reino de Dios", perdía su horizonte trascendente y eterno, para identificarse con una "teocracia" cuya ley más íntima era *el perfeccionamiento progresivo de la humanidad, la liberación del espíritu humano...*

* * *

Si consideramos esta personalidad de Lamennais en el ambiente de su tiempo, podremos ahora comprender en qué sentido pudo decir Georges Goyau que: "Un aliento de intransigencia impulsaba las soluciones liberales de *L'Avenir*".

Lamennais, el descendiente de la vieja familia burguesa, que en la víspera misma de la Revolución había sido ennoblecida por la monarquía francesa, y cuyo primer im-

pulso de apologista católico había recogido con ardiente e implacable intransigencia el deseo de una contrarrevolución total que vivía en la Francia provinciana del ultrarrealismo, sintió pronto el amargo resentimiento contra el Rey "político", escéptico, *e intransigente con los "ultras"*.

Lamennais había progresivamente escindido después el ultrarrealismo, marcando una clara oposición entre la doctrina tradicionalista y ultramontana y el legitimismo galicano y racionalista, heredero de Descartes y de Bossuet. La insistencia en los recuerdos de la "Liga Católica" iba a servir de preámbulo a la proclamación del lema "Dios y Libertad". De la afirmación del ultramontanismo, se iba a deducir nada menos que la separación de la Iglesia y el Estado (4). El programa era presentado en nombre de la libertad de la Iglesia, y defendido por los redactores de *L'Avenir* contra el infame "justo medio", tal como había sido defendido el ultramontanismo teocrático frente a todas las moderaciones del legitimismo.

"Intransigencia", sí... que iba a dar el programa para las futuras alianzas centristas, y que al cabo de muy pocos años iba a ser adoptado por los legitimistas galicanos y cartesianos, los adversarios de siempre de Lamennais, para justificar las contemporizaciones de la "fusión" entre los Borbones y los Orleáns...

Una Restauración inconsistente y que no vivía sino del apoyo de la burguesía liberal, había sido la causa de la debilitación de las actitudes e ideales políticos entre los legitimistas. Lamennais se había alzado contra ello, su insurrección se apoyó en los mitos proféticamente cantados

---

(4) La separación de la Iglesia y el Estado era la puesta en práctica de las doctrinas romanas en una sociedad en la que las doctrinas contrarias habían reinado durante varios siglos. Véase "Memoria" presentada a Gregorio XVI y que citamos extensamente en el apéndice.

del Pontificado soberano y de la radical teocracia. Pero el resultado maduro de su esfuerzo fue el primero de estos programas, de tono audazmente renovador, que concluye por facilitar la "comprensión" y alianza de las tendencias más opuestas.

Escribiendo a Lamennais definía Montalembert, el futuro jefe del "Partido Católico", y el feroz adversario en 1850 de la revolución socialista, que la tarea de *L'Avenir* había sido la "purificación de la causa de Dios": "Vous avez purifié la cause de Dieu". Fue esta purificación, singularísima entonces, y comienzo de una trágica serie de esfuerzos análogos, el ideal impulsor de la "intransigencia" liberal y adaptadora del Lamennais de *L'Avenir*. La insistencia en la independencia de la causa católica frente al poder y a las "causas políticas", tenía en Lamennais, en efecto, un especialísimo significado, enlazado íntimamente con su concepción del hombre y de la sociedad.

"En los tiempos que vivimos —escribía en *L'Avenir* el 14 de junio de 1831—, el principio de vida y de orden es *la separación absoluta de la inteligencia y de todo lo que es su manifestación, de la fuerza, de la cual el Estado es el depositario*. ¿Con qué título y bajo qué pretexto la fuerza intervendría? Es por esto que la ley, expresión de la necesidad, ha proclamado la separación de la Iglesia y el Estado; de la prensa y el Estado; de la enseñanza y el Estado.

"Todo poder que no separa completamente su acción del imperio del pensamiento, que en un grado cualquiera tienda *a interponerse entre los espíritus para perturbar su mutua comunicación*, se destruiría a sí mismo en igual medida; y la sociedad no cesaría de agitarse, hasta que la invencible naturaleza haya recobrado su imperio".

El texto es decisivo. Los católicos liberales han gustado de sutilizar en torno de la distinción entre la tesis

permanente y abstracta de las relaciones entre la religión y la sociedad civil y la "hipótesis" que hace necesaria la solución de la "Iglesia en el derecho común" para su vida en el *mundo moderno*. Pero el problema del liberalismo católico es mucho más profundo y en cierto modo paradójicamente mucho más simple.

No sólo los católicos liberales más ortodoxos, sino el mismo Lamennais en *L'Avenir*, afirman la obligatoriedad exclusiva del "catolicismo", y aun la tesis de su necesidad en la vida social: En 18 de octubre de 1830 escribía Lamennais en *L'Avenir*: "*Naturalmente, la sociedad religiosa y civil, la Iglesia y el Estado, son inseparables; deben estar unidas como el alma y el cuerpo: he aquí el orden.* Pero puede suceder que, dividiéndose las creencias, se formen en el mismo Estado, de igual manera, varias sociedades espirituales; y entonces, no pudiendo el Estado identificarse con una sin romper con la otra y tratarlas como a enemigas... El remedio, el único remedio a un mal tan grande, es dejar que esta guerra espiritual se prosiga y se termine con armas puramente espirituales. La verdad es todopoderosa. Lo que más retarda su triunfo, es el apoyo que la fuerza material intenta prestarle... Nosotros creemos firmemente que el *desarrollo de las luces modernas llevará un día, no sólo a Francia, sino a Europa entera, a la unidad católica,* la que más tarde y por un proceso sucesivo, atrayendo a sí el resto del género humano, la constituirá por una misma fe en una misma sociedad espiritual. «Et fiat unum ovile et unus Pastor», *pero por los motivos expuestos más arriba, creemos, al mismo tiempo, que la religión debe estar totalmente separada del Estado y el sacerdote de la política*".

Lamennais justifica, pues, en apariencia la separación "purificadora" entre la Iglesia y el Estado en el hecho lamentable de la pluralidad de cultos. En el fondo, sin em-

bargo, como está implícitamente afirmado en el pasaje mismo citado, y explícitamente en muchos otros, Lamennais concebía la situación en la que el Estado, "para no interponerse entre los espíritus y perturbar su mutua comunicación", se mantuviese totalmente al margen de todo deber religioso, como *un progreso derivado de la ascensión a la madurez de la humanidad adulta:* "Debe verse en la Revolución de Julio —escribía en *L'Avenir* en 29 de julio de 1831—, no un hecho aislado..., sino el inevitable efecto de una impulsión ya antigua, la continuación de un gran movimiento, que, desde las regiones del pensamiento, se propaga en el mundo político hacia 1789, anunciando a las naciones dormidas en el seno de una civilización corrompida y de un orden gastado, la caída de ese orden y el nacimiento de un orden nuevo".

"Ese movimiento parte de Dios, que ha querido que la sociedad avance constantemente hacia un término que no puede alcanzar sobre la tierra, pero al cual siempre debe tender. Tiene su principio indestructible en la *ley primera y fundamental; en cuya virtud la humanidad tiende a desprenderse progresivamente de las ataduras de la infancia; y, a medida que la inteligencia liberada por el cristianismo crece y se desarrolla, los pueblos alcanzan, por así decirlo, la edad madura*".

"*El espíritu se desarrolla, y al recobrar su imperio sobre la materia, la idea del derecho se separa más netamente de la idea de la fuerza*".

Por esto no debemos extrañar que la "purificación" lamennesiana de la Iglesia, la exigencia de la total separación de la "política" por parte del sacerdocio, lleven como a conclusión a la equiparación en el lema de *L'Avenir,* de aquella doble causa que, como hemos visto, se confundía en una en el ánimo de Montalembert. Este superó la confusión, en la que Lamennais iba a quedar sumido hasta con-

vertir su cristianismo en el vago ensueño socialista de su tercera época.

Sólo por inercia empleaba Lamennais expresiones tradicionales, como la comparación del "alma y el cuerpo" hablando de la unión del Estado y la Iglesia, o como la afirmación de que la humanidad no alcanza en este mundo el término de su perfección. "La marcha del mundo hacia la realización de la libertad, *COINCIDE con la realización cristiana del Reino de Dios*". Tal es el pensamiento de Lamennais en *L'Avenir*, según lo ha resumido Ducatillon: "La ascensión de la humanidad a su madurez comporta el correlativo abandono por los Gobiernos de sus atribuciones "coactivas" y "materiales". En un pueblo llegado a la madurez, el poder debería ser ejercido por el propio pueblo, en la libertad. El movimiento ascensional de la historia es invariable, irrevocable. *El mundo moral no fluctúa, no vacila. Estos progresos son inevitables, invencibles, pues tienen por base el espíritu evolucionado del hombre,* que los reivindica; para destruir ese progreso, esas ideas, sería preciso previamente destruir al hombre mismo" (5).

Si este progreso en la realización de la libertad *coincide* con la realización del Reino de Dios, es claro que la "purificación" de la causa de Dios y la total separación de la "política", se refieren precisamente a la liberación de la Iglesia de las trabas materiales a que la tenían sometida los Reyes, para poder ser fiel a *su misión redentora y liberadora de los pueblos*. Lamennais alimentaba la esperanza de una Iglesia "liberada", no solamente del Estado, sino de la materia misma, de toda pesadez carnal. La humanidad liberada de *L'Avenir*, en la que la verdad, la justicia y el amor se impondrían espontáneamente, en que los pueblos con un solo impulso se colocarían bajo la ley dulce y persuasiva

(5) DUCATILLON: *Dios y Libertad*, pág. 191.

de lo espiritual, tendría menos de la condición terrestre que de la condición angélica. Y la Iglesia nueva, rejuvenecida, liberada, sería la Iglesia *pura* de los hombres puros.

Por lo mismo, este rejuvenecimiento y liberación de la Iglesia se produciría precisamente sólo si asumía, Ella, *el órgano de expresión de la razón infalible de la humanidad, del consentimiento universal de los pueblos, la tarea divina de la Revolución.* Ya en este orden de ideas, las expresiones del antiguo ultramontano intransigente toman, desde antes de su separación de la fe católica, un inquieto tono:

"Fácil es demostrar que lejos de temer el cambio que se opera en el mundo, *es el catolicismo su principal motor. Que ese cambio necesario a su propio desarrollo,* suspendido desde hace varios años, realizará, *al salvar a la Iglesia,* sus pretensiones más audaces...

"Son, en efecto, los pueblos católicos los que por doquier se conmueven, como si fueran los primeros en tener la visión de los desastres futuros reservados al género humano. Algo los atrae, dulce como la esperanza; algo los impulsa, poderoso como Dios. Cuanta más fe ha conservado en ellos su fuerza, con más ardor marchan, alta la cabeza y el corazón jadeante, a la conquista de ese gran porvenir que presienten y están seguros de obtener. *Vedles, a Bélgica, a Irlanda, a la santa y heroica Polonia... os lo digo, Cristo está ahí*" (6).

Con gesto de precursor y de profeta, señalaba Lamennais a Cristo, viviendo en las revoluciones y en los movimientos nacionales de los pueblos. Advirtamos que esta tarea terrena era nada menos que *la salvación de la Iglesia.* En los *Affaires de Rome* explica Lamennais el pensamiento que le animaba al emprender la publicación de *L'Avenir.*

"*L'Avenir* se proponía todavía defender la institución

(6) *L'Avenir,* 19 de junio de 1831.

católica, languideciente y perseguida principalmente por los poderes que afectan declararse sus protectores. *Pensaba que debía extender sus raíces casi secas en el seno de la humanidad misma, para sacar nuevamente de ella la savia que le faltaba,* y que, uniendo su causa a la de los pueblos, podría recobrar su vigor extinguido ..." (7).

Este lenguaje es ya posterior a la apostasía, pero es innegable la continuidad entre sus expresiones, trágicamente reveladoras, y la mentalidad profunda que se manifiesta ya en 1820, al construir Lamennais, en el segundo volumen de *Essai sur l'indifference,* su sistema de confusa teología, que reducía la Iglesia a la expresión del testimonio divino, inmanente a la razón universal del género humano. El Pontificado había sido para Lamennais el mito en que se había inspirado para concretar y hacer palpable esta presencia de Dios en la progresiva sociedad espiritual de las inteligencias. Pero el Pontificado no había emprendido *la cruzada purificadora y libertadora del espíritu frente a la tiranía,* ni había luchado por romper los lazos materiales y carnales que esterilizaban su acción. *L'Avenir* había propugnado este ideal, y al proclamar la conveniencia de la ruptura de los Concordatos, y de la renuncia por la Iglesia a toda ayuda por parte del poder civil, había intentado purificar su causa. El cristianismo, tal como *L'Avenir* lo presentaba, se "ofrecía con un carácter de grandeza, con un no sé qué generoso, que disipaba los prejuicios extendidos contra él por impiedad del siglo anterior" (8).

Al ver que la "languideciente y casi extinguida institución católica" no se decidía a adoptar el programa liberador y purificador, Lamennais consumó su crisis, y evolucionó

---

(7) LAMENNAIS: *Affaires de Rome,* pág. 4.

(8) Véase la "Memoria" antes citada y que reproducimos en el apéndice.

hacia un término al que parecía tender íntima y ocultamente desde toda su vida. Un vago panteísmo y un socialismo romántico eran la meta adecuada para quien había concebido como coincidente el progreso de la humanidad y la realización del Reino de Dios. Lamennais era un profeta del NUEVO CRISTIANISMO.

* * *

La "intransigencia" le impulsó al liberalismo, y a la "adaptación al siglo", porque su intransigencia, producto típico de un resentimiento romántico, le connaturalizaba y le hacía especialmente susceptible y receptivo respecto a *lo que era el impulso central del liberalismo revolucionario de la Europa de la Restauración.*

Estamos hoy muy acostumbrados a ver a los restos de los partidos liberales en la "derecha" o en el "centro". Lamennais conocía ya, aunque todavía por otros motivos, este liberalismo, que había de ser después el de los grandes liberales católicos del siglo XIX. Pero con él no transigió jamás, ni disminuyó nunca la antipatía que por él sentía. No era un liberal-conservador, sino un revolucionario, y por esto mismo inició su evolución política enfrentándose con quienes, con actitud de "hacerse perdonar" por la revolución, transigían con el liberalismo y rechazaban el ultrarrealismo y el ultramontanismo, esperando prolongar la precaria e inconsistente vigencia de ciertos vestigios del antiguo régimen. Lamennais, como hemos visto, odiaba las "impurezas" y los "compromisos", y se indignaba al ver a la Iglesia mantener todavía relaciones de amistad con aquellos poderes. El "mito" del galicanismo expresa en su pensamiento todo un conjunto de claudicaciones y de opresores lazos que impedían la libertad de la Iglesia y de la humanidad.

Pero por esta actitud, Lamennais terminó por encontrarse con el liberalismo de oposición, él, siempre inconciliable con el liberalismo de "transigencia". Cuantos datos se intentan aportar para probar que el programa de *L'Avenir* no es sino una construcción práctica, concebida al servicio de la causa de la Iglesia y del tradicionalismo político, son incapaces de borrar la más antitética de las oposiciones concebibles, a saber: la que separa la consideración del hecho revolucionario como anticristiano y satánico, propia de un De Maistre y de un Bonald, de la que considera aquel mismo hecho como *la manifestación de un providencial desarrollo del principio cristiano.*

Hemos dicho que la intransigencia lamennesiana, con su sentido "liberador" y "purificador", coincidía, tal vez, con lo más profundo de la corriente revolucionaria europea. Y esto, no porque fuese entonces frecuente la concepción "neocristiana" de *la revolución nacida del Evangelio,* sino porque es cierto, por lo menos, que a través del veneno roussoniano y del espíritu "ginebrino" de Madame Stael, "la abuela de los doctrinarios", se había inoculado en la burguesía liberal, y crecía en ella con el progreso del romanticismo, un rasgo de secular raigambre "puritana", sólo en apariencia incompatible con la efusiva aurora de conciliación y de concordia: "*La necesidad de indignación moral*".

En íntima conexión con aquel sentimiento por el que el romántico liberal se siente enfrentado siempre con "algo", que se le presenta como opresivo y humillante para su desarrollo espontáneo y libre, su visión del mundo y todas sus valoraciones históricas y actitudes sociales y políticas *están también impregnadas siempre de un sabor y tono moralizante y purificador.* El escenario histórico presenta como una lucha algo infantilmente concebida de "buenos" y "malos". Los "malos", para los liberales típicamente izquierdistas que formaban la oposición a la monarquía de

Carlos X, eran la nobleza legitimista y el sacerdocio aliado del trono. Así iba siendo ya para Lamennais, en quien se formaba cada vez más la amarga y profética visión, que pocos meses después de las campañas de *L'Avenir* se había de expresar en apocalípticas páginas en el epílogo a su obra *Los males de la Iglesia y de la sociedad* (9).

* * *

Considerado el carácter íntimamente romántico de Lamennais, no es difícil comprender cómo habían de repercutir en él las influencias del ambiente, que cada vez más se llenaba de tópicos y consignas venidas de diversas partes, pero a las que aquel común tono oratorio, efusivo, resentido, purificador, liberador y conciliador, hacía converger hacia el desbordamiento de 1830. Eran los llamamientos de Benjamin Constant, ofreciendo a los católicos la garantía de "la libertad para todos". Los llamamientos de los católicos y los liberales belgas, que tendían un abrazo entre quienes parecían todavía alejados; era la invitación constante del Barón de Eckstein a *un espíritu nuevo adecuado a los tiempos nuevos.*

Era la influencia del nuevo espíritu de los ultramontanos belgas, que hacía verdadero lo que Goerres afirmaba sobre la analogía y convergencia de la actitud tradicionalista con la libertad. Era la nueva actitud de oposición adoptada por los antiguos poetas "de la Religión y de la Monarquía", los más típicos representantes de la lírica romántica, Víctor Hugo, Alfred de Vigny y, sobre todo, Lamartine, cuyo paralelismo ideológico y sentimental con Lamennais a lo largo de toda su vida —que probó Chris-

(9) Publicado por Lamennais en *Affaires de Rome,* págs. 267-272.

tian Marechal— es uno de los más patentes síntomas del íntimo romanticismo lamennesiano.

Algunos factores quisiéramos subrayar, cuya importancia fue, tal vez, decisiva. Uno de ellos es la consciente y decidida adopción de una actitud liberal, en política, y romántica en literatura, por la juventud de la nobleza agrupada en el primer *Correspondant*. Algunos autores han señalado una causa social de esta evolución en la hostilidad de los jóvenes nobles, no primogénitos, al propósito de la derecha legitimista, de restablecer el derecho de primogenitura. Lo cierto es que a uno de los jóvenes de *Le Correspondant,* decía en 1829 Daniel O'Connel, que los católicos franceses se comprometían en tentativas reaccionarias, y alejaban así la Iglesia del pueblo... Y así, esta escuela, reclutada en un ambiente de nobleza legitimista, se declaró ultramontana y se aproximó a Lamennais, al impulso de su reciente liberalismo. Suprimido *Le Correspondant,* tuvo su órgano de expresión en la *Revue Européenne,* órgano de significativo título, que había de ser la tribuna más característica de las doctrinas literarias del romanticismo en 1830 y en los años inmediatamente sucesivos.

Hemos señalado como significativo el título "europeo" de la revista romántica. Y es que, en efecto, a medida que se acercaba el año 1830, el "liberalismo" y el "nacionalismo" iban progresivamente adquiriendo una conciencia europeísta. El movimiento más influyente en llevar a los católicos hacia este europeísmo, que se orientaba hacia una nueva "Santa Alianza" de los pueblos, es, sin duda, la escuela que en torno a Goerres se iba formando en Munich, conocida con el nombre de "Tabla Redonda" o "Círculo Goerres".

Montalembert, en los dos años inmediatos a su incorporación a la escuela de Lamennais, había sufrido intensamente y con entusiasmo igual al que despertara en él el

espectáculo del movimiento católico acaudillado por O'Connel en Irlanda, la influencia de los hombres más representativos del movimiento centrado en Munich.

Ya en los primeros meses de 1830, un sacerdote alemán, Lauren Studach, le orienta hacia la escuela de Munich. "Es un sacerdote católico —escribe Montalembert— muy versado en la filosofía alemana, y que presenta esta mezcla de fe y de ciencia, de piedad y de tolerancia, que siempre he buscado" (10).

Es interesante atender a las influencias que Montalembert pudo recibir en Munich, porque a través de ellas se estableció entre *L'Avenir* y el *Círculo Goerres* una continuidad de ideales, reveladores, además, de tendencias comunes, y, sobre todo, porque el esfuerzo apologético, de vasta ambición europea, del movimiento católico alemán, se dirigía de modo muy principal a la alianza y conciliación entre la religión y la ciencia. Durante décadas largas, el catolicismo liberal francés se centraba en el lema: "Dios y Libertad", mientras, paralelamente, en Alemania el movimiento (¡también al principio de profesión "ultramontana"!) del catolicismo liberal alemán, se preocupaba, sobre todo, de conciliar la fe con la filosofía y la ciencia. "Esta escuela —escribe Montalembert—, que tiene su sede en las Universidades católicas del sur de Alemania, que tiene por jefes al célebre Schelling y a una muchedumbre de sacerdotes y teóligos católicos, tiene por fin proclamado de sus esfuerzos *la unión de la fe y de la ciencia, de la teología y de la filosofía*".

Es claro que si con tanta emoción conciliadora se proclamaba la necesidad de la alianza, es porque (como ocurría también con la "Libertad" que *L'Avenir* levantaba como

---

(10) LALLEMENT: *Montalembert et ses rélations litteraires avec l'étranger jusqu'en 1840*, pág. 55.

lema junto a "Dios") se trataba de una "ciencia" también algo *divinizada* y que no dejaba de ofrecer dificultades en su conciliación con la fe. Las dificultades se vencían en definitiva, frecuentemente, en uno y otro caso, por medio de la coincidencia y confusión de una filosofía inmediatista de lo divino con una teología naturalista convertida en misticismo teosófico.

"Al conducir al joven Montalembert hacia la escuela filosófica de Munich, Studach compartía las esperanzas entonces corrientes en el mundo alemán; sacerdotes, estudiantes, más tarde profesores católicos, pensaban conciliar *la filosofía de Schelling y la teología católica.* Al lado de Schelling, la escuela de Munich contaba con los filósofos Zimmer y Baader, que, tomando su punto de partida en la filosofía de Schelling, amalgamaban nociones teosóficas y católicas" (11).

Atendamos a este hecho del magisterio ejercido sobre los católicos de Munich por el filósofo Schelling, que es ya tópicamente conocido como el representante más característico de la mentalidad romántica en el idealismo alemán, y señalemos también que un nuevo nombre nos aparece, de estos que de la manera más desconcertante encontramos citados en los más opuestos catálogos: Baader. Se le ha considerado, por sus tesis principales, integrado en la corriente de los teóricos de la Restauración; y, sin embargo, su sistema filosófico está en continuidad con el teosofismo de Jacob Boehme y de Schelling mismo, que tanto debía a la influencia del panteísmo místico del célebre teósofo del siglo XVII; es decir, que las fuentes y la tendencia de su pensamiento son las mismas que las de aquella corriente misteriosa e incontrolable, pero patente, del iluminismo,

(11) *Ibídem.*

que De Maistre denunciaba como el inspirador del espíritu revolucionario de la Santa Alianza.

Tales corrientes son, por cierto, difíciles de controlar literariamente. No tanto, sin embargo, que no nos conste de la influencia que ejercieron en la formación de apologistas ultramontanos netamente antiliberales y contrarrevolucionarios, como el mismo De Maistre y Blanc de Saint Bonnet (12).

Otros no superaron el contagio, y entre estos encontramos a alguno cuya influencia en Lamennais parece indiscutible: Ballanche.

Ballanche, amigo de Lamennais, uno de los hombres de *Le Correspondant* y *La Revue Europeenne,* era el jefe de una falange de hombres espirituales que en Lyon, a fines del siglo XVIII, y principios del XIX, eran los herederos de la curiosidad mística ilimitada de la secta fundada allí por Martínez de Pascalis, "mago, alquimista, cabalista y medium". Saint-Martín, le "philosophe inconnu", había continuado su obra. Ballanche era, pues, un "iniciado" en los misterios trascendentes de quienes se gloriaban de recobrar la lucidez de Adán antes de la caída. Los "hombres iniciadores", "mortales privilegiados que se levantan por encima del nivel general", tienen la misión de inspirar a los otros la conciencia de sus derechos y de su dignidad. La tarea que la Redención impone y hace posible es la nivelación de todas las castas, de las clases y de los órdenes de la sociedad. Jesucristo es el supremo iniciador de la humanidad nueva: "El cristianismo es una ley de liberación y de emancipación. Si se quiere hacer ver otra cosa, si se quiere hacerlo incompatible con todas las *ideas ge-*

---

(12) MARCEL BIGNE DE VILLENEUVE: *Un grand philosophe et sociologue méconnu.*

nerosas, rechazaréis en los abismos de la incredulidad a toda una generación nueva" (13).

* * *

La alusión a la corriente iluminista, y la coincidencia en las ideas de la "revelación divina" que ella sugiere a hombres tan distintos como Alejandro de Rusia, Baader, Ballanche y Lamennais, nos invita a abordar lo que es tal vez la cuestión última y definitiva, planteada por el hecho, que nos parece patente, de que la mentalidad romántica causase la evolución de la apologética ultramontana y de la teoría política tradicionalista, hacia la conciliación deformadora, que concluirá por concebir la revolución como consecuencia del Evangelio y la realización misma del Reino de Dios.

El romanticismo es un modo de ser, una indefinible y contingente actitud humana, producto de un determinado momento histórico de crisis. Es claro, por lo mismo, que él no constituye una unidad, y que en la extrema complejidad de la circunstancia histórica en que se dió, pudiese presentar los más opuestos caracteres. Es necesario, sobre todo, advertir que ante una actitud humana de tal modo predominante en enteras generaciones, es imposible adoptar en bloque una actitud que pretendiese dar de él propiamente un juicio "moral". Del Romanticismo decimos francamente que es una actitud de "crisis", e incluso que se origina probablemente de situaciones sociales propicias al resentimiento colectivo y a la vanidosa espectacularidad oratoria. Pero sería olvidar y desconocer por completo la misma complejidad del hecho, en negarse a comprender lo que tuvo,

(13) CHARLES CALIPPE: *L'attitude sociale des catholiques français aux XIX siècle,* pág. 128.

aun en medio de unas circunstancias de crisis, de esfuerzo positivo *revelador de posibilidades e iluminador de enteras vertientes de la vida humana, de valor permanente y profundamente auténticas.*

Advertido ésto, podemos intentar, como al principio indicábamos, una definición o caracterización de aquello de que el Romanticismo —en su complejidad de elementos de impulso y vitalidad y de desorden y deficiencia— nace con una concreta y determinada modificación histórica, como explicable por elementos esenciales de la estructura ontológica del hombre, de su "puesto en el cosmos", y por la concreta e histórica implantación de la humanidad caída y redimida en el orden sobrenatural y divinizador de la gracia.

Esta definición nos permitirá abordar el problema enunciado, del sentido misterioso, en el que el Romanticismo posibilitó, a la vez que *movimientos espirituales fecundos, que están en el origen del movimiento católico moderno,* también aquella profunda desviación hacia un progresismo terreno y mundano, que no ha dejado desde entonces de presentarse como la tentación permanente y el espejismo desorientador de los ideales de la actuación de los católicos.

La situación del hombre "en el confín u horizonte del mundo material y del mundo de los espíritus", "del cielo y de la tierra", "de las cosas visibles y de las invisibles", su modo de participar del grado supremo de vida en la unidad sustancial de un compuesto, cuyo conocimiento y cuya inclinación se constituyen según una dualidad sensitivo-racional, nos dan la razón constitutiva de la compleja tensión, y riesgo constante de interna disgregación y antítesis, características de la vida del hombre. Esta lucha que en él se establece, connatural de suyo al hombre por la dualidad constitutiva de su naturaleza, sabemos por la fe

y la teología que es, de hecho, el efecto de la caída destructora de la originaria y preternatural rectitud en que el hombre había sido creado.

Al hombre, en su existencial situación, se le presentan en dramática oposición, todos aquellos elementos cuya dualidad complementaria se explica, en definitiva, ontológicamente, como ordenada a integrar el desarrollo y perfección connaturales a su ser y a su vida, "según el modo humano". Modo doblemente complejo, por la finitud inherente a toda naturaleza creada y por la composición dual de su naturaleza espiritual y corporal. Objetividad y subjetividad. Intencionalidad objetiva, en el conocimiento y en la voluntad, y "sentimiento". Experiencia y razón, en el orden del conocimiento objetivo. Intuición y concepto. Naturaleza y libertad. Intimidad e inserción en la vida social. Fidelidad a las leyes esenciales del universo, y espontaneidad. Sinceridad y respecto a las valores objetivos. Vitalidad y legalidad. Contemplación y acción. Amor y obligatoriedad. Vida y espíritu. Instinto y fuerza, y cultura y razón..., se le presentan como desgarradoramente antinómicos. Es la crisis permanente del hombre caído y viador, sentida de modo más acuciante en las concretas crisis de la historia, y, desde luego, de modo doloroso y acuciante en nuestros días.

Y ello es porque aquella complementaria ordenación en la dualidad del hombre, hace que sólo con la deficiencia exigitiva de su complemento, participe el hombre de la plenitud y perfección. No hay inteligibilidad y universalidad en el objeto sin el modo abstracto en el concepto. Por esto mismo no hay verdadera intelección sin referencia de lo concebido a la imaginación concreta. No hay virtud —"fuerza"— sin pasión. No hay actuación y plenitud, sin movimiento e inquietud. No hay sabiduría verdadera sin sentimiento de connaturalidad, y, por lo mismo,

no hay objetividad perfecta sin la viva conciencia de la subjetividad. Pero el hombre raras veces vive en unidad la tensión de los complementarios elementos, y por esto los "ismos" dividen a los hombres entre sí y dentro de sí mismos: empiristas y racionalistas. Vitalistas y culturalistas. Intelectualistas y voluntaristas. Idealistas y realistas. Pragmatistas y teorizantes.

El hombre se siente y se sabe más perfectamente poseedor, más connaturalmente identificado con aquello que en su misma constitución como sujeto personal posee en sí mismo con su ser. Y de cuanto por modo más inmediato se le ofrece. Ante el esfuerzo y violencia, el trabajo penoso que exige la conquista compleja y ardua de su perfección plenaria y de la ordenación íntima de sus elementos, corre fácilmente el riesgo de concebir erróneamente el fin de su dinamismo según una dirección parcial y desordenada, disgregadora de la plenitud y unidad de la vida misma. Un subjetivismo de mínimo horizonte y un empirismo craso han podido caracterizar así al hombre de mentalidad ética "hedonista". Se ha detenido éste en lo más inmediato e inferior, pero no ha llegado, en realidad, a entrar en sí, a penetrar en su subjetividad propiamente humana.

Otra actitud, propia del hombre unilateralmente orientado hacia lo superior y espiritual de su naturaleza, y por lo mismo no resignado a acatar el hecho de que su corporeidad le priva de intuiciones intelectuales propiamente dichas, de que su finidad le impide el que le sea connatural la contemplación de lo divino y absoluto, tiende, por el contrario, a afirmar como inmediato e innato el conocimiento intelectual humano. Es la actitud del "intelectualismo racionalista". Necesariamente menospreciador de la experiencia sensible, de la imaginación y de sus contenidos concretos, aunque, en definitiva, traslade en realidad la imaginación al contenido mismo de sus abstraciones intelectuales.

La actitud últimamente aludida es, sin embargo, inestable. La aspiración a liberar al hombre de su vida en el mundo material, la afirmación de la conciencia plena de sí como inteligencia pura y sujeto pensante, no pueden satisfacerse en la consideración de unas puras esencias inteligibles abstractas y vacías de realidad concreta.

Por esto, en la historia tales sistemas racionalistas se han autodestruído casi desde su misma creación. La contemplación de las ideas es incapaz de satisfacer el *inmediatismo de lo absoluto*, que es la más íntima tendencia de aquella actitud. Por esto, ya en Platón mismo su metafísica estática, herencia de Parménides, aparece corregida por su doctrina sobre el "Eros", y por la afirmación de la "primacía del bien" sobre la "esencia".

La crisis del "racionalismo" ha podido impulsar al hombre a un más radical inmediatismo de lo divino. Con una aparentemente informe multiplicidad de sistemas, este inmediatismo ha llevado siempre a considerar lo divino como connaturalmente inmediato, no sólo a modo de evidencia objetiva, sino precisamente como vivencia consciente, según el modo con que el hombre se siente existir en sí mismo. Del platonismo racionalista se pasa, no lógica, pero sí vitalmente, al "misticismo panteísta".

* * *

El romanticismo, actitud humana de una época de crisis, vivió intensamente la reacción contra una época racionalista, de aparente plenitud, y que sólo de un modo precario e inconsistente podría pretenderse poseedora del equilibrio humano y la riqueza armónica y ordenada que definen el verdadero espíritu clásico. Por esto, el romanticismo pudo ser fecundo de algún modo al orientar de nuevo a los hombres de aquella generación, que vivía la

crisis inevitable del "clasicismo racionalista", hacia la vida y la espontaneidad, la subjetividad y la libertad, la intimidad y el sentimiento, la acción y la historia, hacia la naturaleza, hacia la experiencia y la conciencia...

Pero el Romanticismo era producto de una crisis, y en una generación de crisis se daba como impulso estimulante y liberador. El ambiente romántico pudo favorecer, después de las tragedias de la Revolución y de las guerras napoleónicas, una nueva inserción cultural de la fe religiosa, y más propiamente todavía una inclinación y connnaturalidad con el sentimiento religioso y con los valores estéticos de la "religiosidad" y del "cristianismo". Sin duda alguna, el aspecto más congruente con este progreso religioso, y totalmente favorable al "catolicismo", fue la nueva estima y valoración de la Edad Media, después de siglos de incomprensión, para nosotros increíble, acerca del valor del arte gótico o de la teología del siglo XIII.

Pero, a pesar de que se pueda hablar en este sentido de un "Romanticismo histórico" de sentido tradicional, restaurador y religioso, parece que el impulso romántico, iniciado, en definitiva, en pleno siglo XVIII, por personalidad tan típicamente autointoxicada por el resentimiento como la de Juan Jacobo Rousseau, tendía de suyo hacia aquella confusa aspiración "inmediatista", siempre orientada hacia la confusión de lo humano y natural con lo divino y sobrenatural, y no menos típicamente ligada a lo largo de la historia con las más violentas y hostiles actitudes de rebeldía frente a las estructuras sociales, a los poderes temporales y a la autoridad concreta y empíricamente presente de la Iglesia jurídica y jerárquica.

Era un tópico caro a los más representativos dirigentes del liberalismo católico la ponderación entusiasta del nuevo espíritu del siglo XIX, como el triunfo y la superación contra "el racionalismo", "el galicanismo" y "el absolutismo".

La fe en el progreso y en la liberación y desarrollo creciente del espíritu humano, se unía así, en conexión íntima, con aquella deformación del punto de vista histórico, y con la falsa visión de la naturaleza humana y de la estructura de la sociedad, que tendía a contemplar el esfuerzo liberador del mensaje Evangélico, como orientado hacia una "inversión de valores" y alteración revolucionaria de las jerarquías sociales. Jesucristo, como Ballanche pensaba, y como pensaban muchos en aquella generación y en la nuestra, era el "iniciador" de una humanidad nueva, por cuanto se le concebía al modo de un agitador revolucionario de singular y eminente categoría.

En la generación romántica, el nacimiento de un cristianismo revolucionario, venía a reproducir un fenómeno muchas veces repetido en la Historia: la unión de una doctrina "De la Iglesia pura en los hombres puros", de una indignada y resentida insubordinación contra las "impurezas materiales" del Cuerpo visible de Cristo, con la más violenta tendencia revolucionaria y antijerárquica en la sociedad religiosa y en la sociedad civil.

No podríamos expresar de modo más explícito y autorizado el punto de vista que nos esforzamos en sugerir en nuestro trabajo, y especialmente en el presente capítulo, que citando por entero los luminosos párrafos en que Pío X denunció esta deformación profunda del espíritu cristiano:

"¿Qué se ha hecho del catolicismo de Le Sillon —dice el santo Pontífice en su encíclica del 25 de agosto de 1818— el que daba antes ocasión a tan bellas esperanzas?, aquel río límpido e impetuoso, ha sido apresado en su origen por los modernos enemigos de la Iglesia, y no forma ya sino un miserable afluente del gran movimiento de apostasía organizado en todos los países para el establecimiento de una Iglesia universal sin dogmas ni jerarquía, sin regla para

el espíritu, ni freno para las pasiones; y que bajo el pretexto de libertad y benignidad humanas, traería al mundo, si triunfase, el reinado legal de la astucia y de la fuerza, la opresión de los débiles, de los que sufren y trabajan.

"Conocemos demasiado los sombríos centros en que se trabaja para elaborar estas doctrinas deletéreas, que no deberían seducir a espíritus clarividentes.

"Los jefes de Le Sillon, no han podido defenderse de ellas: la exaltación de sus sentimientos, la ciega bondad de su corazón, *el misticismo filosófico mezclado con una parte de iluminismo,* los han arrastrado hacia un nuevo Evangelio del Salvador, hasta el punto que se atreven a tratar a Nuestro Señor Jesucristo con una familiaridad con frecuencia irrespetuosa, y emparentando su ideal con el de la Revolución, no *temen establecer entre el Evangelio y la Revolución aproximaciones blasfemas,* que no tienen siquiera la excusa de ser improvisaciones nacidas de una exaltación tumultuosa" (14).

(14) Pío X. Encíclica al episcopado francés sobre "Le Sillon".

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL IDEAL LAMENNESIANO Y EL ESPIRITU DEL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO: LAMENNAIS Y LEON XIII

"Sobre la naturaleza de la sociedad, sobre la autoridad y las formas de gobierno, León XIII volvió a tomar las tesis de una teología segura, la de Santo Tomás de Aquino, a la que dio fuerza decisiva en el seno de la Iglesia".

"*Sobre ciertos puntos daba razón al catolicismo liberal, sin los excesos de lenguaje de «L'Avenir», y engarzaba sus ideas en la gran síntesis doctrinal de la Iglesia*" (1).

La afirmación se ha repetido insistentemente: La bandera de Lamennais en *L'Avenir,* rechazada por algunas exageraciones y porque la genial visión de Lamennais se anticipaba a los tiempos, iba a ser *el programa de la Iglesia en el mundo moderno, a partir del pontificado de León XIII.*

Esta afirmación revela toda una tendencia; pero no plantea un problema verdadero. Es cierta y evidentemente falsa. Y no es difícil demostrarlo.

Empecemos por aclarar un punto. Los ultramontanos de la escuela lamennesiana, y también los mismos liberales como Montalembert y Lacordaire, iban a trabajar juntos, eficazmente, bajo la monarquía de Luis Felipe, para defender en el terreno constitucional la libertad de la Iglesia en Francia. En la *nueva táctica* imitada de O'Connel y de los

(1) DUCATTILLON: *Dios y Libertad,* pág. 214.

católicos belgas, coinciden muchos que no compartían *el nuevo espíritu y los nuevos ideales del liberalismo,* pero que reconocían la necesidad de que la presencia de los católicos en la vida social no se condicionase esencial e intrínsecamente a la Restauración de un sistema político. En esta actitud tuvo no pequeña influencia el hecho de haberse enfrentado la escuela ultramontana con el legitimismo francés. "*La Iglesia no podía aceptar la solidaridad (del Trono y el Altar) que identificaba su causa con la de la monarquía; y era para Ella un deber hacer sus eternos intereses independientes de todo régimen político. Si la escuela de «L'Avenir» no se hubiese propuesto otro objeto, habría, por cierto, merecido bien de la Religión*" (2). Estas palabras del P. Enrique Ramière. S. I., intransigente e insigne apologista del *Syllabus,* expresan el pensamiento común a todos los ultramontanos intransigentes durante el siglo XIX. Notemos, incluso, que, como consecuencia de la dirección impresa por Lamennais, confundieron a veces la "trascendencia" del fin y misión sobrenatural, con la que pudiéramos llamar obligatoriedad para los católicos de concebir una "política católica", distinta e "*indiferente*" a cualquier otra. Era esto, ciertamente, un error, que fue en Lamennais el paso inmediato hacia la identificación entre la misión de la Iglesia y el servicio de la democracia revolucionaria. Pero si prescindimos de tales confusiones, deberemos todavía reconocer que la eficacia del progreso del ultramontanismo, opuesto a los tópicos del patriotismo religioso galicano, y el impulso dado al movimiento católico, pudieron contribuir no poco a manifestar prácticamente la trascendencia de la Iglesia, respecto a las distintas formas de gobierno.

(2) ENRIQUE RAMIÈRE, S. I.: *La Bancarrota del liberalismo y del catolicismo liberal,* pág. 123 (Barcelona, 1876).

Pero, reconocido esto, no es tampoco dudoso que lo específicamente típico del ideal lamennesiano, tal como fue expresado en *L'Avenir,* discrepa profundamente y está en la más violenta antítesis con la doctrina y el espíritu de las enseñanzas de León XIII sobre la constitución cristiana de los Estados. En este punto, bastaría recordar que el lenguaje característico de León XIII, especialmente en la *Diuturnum* y la *Immortale Dei* —aunque no resuelve explícitamente, ni enjuicia siquiera la cuestión escolástica entre los defensores de la transmisión "mediata" del poder y sus adversarios— parece favorecer la tendencia que limita la intervención de la comunidad social a la concreta estructuración y designación de la forma y de los sujetos que ejercen el poder político, *sin reconocer a la sociedad como "inmediatamente" originadora de la potestad misma.*

Si, de una consideración puramente doctrinal, bajamos a considerar en concreto el espíritu que inspiraba a Lamennais, y lo comparamos con el que guiaba a León XIII en sus directivas y actuaciones prácticas, encontraremos ciertamente que un abismo los separa. Lamennais es el profeta de la insurrección, de la "santa rebeldía" de los pueblos: "Os lo digo, Cristo está allí", exclamaba, hablando de la revolución polaca; y uno de los hechos que más le escandalizaron, con una violenta reacción que preparó su apostasía, fue la encíclica de Gregorio XVI, que el 9 de junio de 1832, dirigiéndose a los obispos polacos, inculcaba "el precepto absoluto para todos los hombres de obedecer a las potestades constituidas por Dios", y les recordaba el ejemplo de los primeros cristianos "que observaban santamente estas enseñanzas, incluso durante los terrores de la persecución, y servían así a los emperadores romanos y a la salvación del Imperio... Vuestro poderoso emperador, añadía Gregorio XVI, será muy benévolo hacia vosotros. Su espíritu justo acogerá vuestras representaciones, que

Nos no olvidaremos de interponer, y vuestras solicitudes para el bien de la religión católica, que este Reino profesa, y que ha prometido proteger siempre" (3).

Es comprensible el escándalo de Lamennais. Las palabras de un ultramontano intransigente, como Rhorbacher, en su *Historia de la Iglesia,* a propósito de la encíclica de Gregorio XVI a los obispos de Polonia, nos hacen sentir concretamente los puntos de contacto que podían mantener en *L'Avenir* a los futuros "integristas". Rhorbacher comenta: "Gregorio XVI se levanta contra el espíritu de rebelión que agita los pueblos; recuerda el precepto general de obedecer a la autoridad legítima en lo que no es contrario a las leyes de Dios y de la Iglesia; cita por modelo la conducta de los primeros cristianos... sin embargo, se podría decir que este ejemplo no era rigurosamente aplicable al caso presente...; un ejemplo más aplicable a Polonia es el de los Macabeos; éstos toman las armas para defender su nacionalidad y su religión contra los reyes de Siria, que querían exterminar una y otra; y siempre los Macabeos han sido propuestos como modelos. Los primeros cristianos huían o se dejaban martirizar como individuos, pero se defendían como nación... Polonia se encontraba en 1831 en el mismo caso que Francia y Bélgica; la única diferencia fue el éxito por un lado y el fracaso por otro. Los Macabeos mismos no triunfaron siempre" (4).

He aquí, sin embargo, que en marzo de 1894 dirigía León XIII una nueva encíclica a los obispos de Polonia; su tono y su lenguage no dejan de ofrecer una curiosa analogía con la de Gregorio XVI de 1832: "Nos complace recordar que, desde los comienzos de nuestro pontificado,

---

(3) GREGORIO XVI: Carta "*Cum primum and aures nostras*" *a los obispos de Polonia* (9 de junio de 1839).

(4) ROHRBACHER: *Histoire universelle de l'Eglise catholique.* Tomo XIV, pág. 698.

inspirado por el deseo de mejorar la situación de la Iglesia en vuestras comarcas, hemos hecho provechosas gestiones cerca del Consejo del Imperio para pedir lo que exige a la vez la dignidad de la Sede Apostólica y la salvaguardia de vuestros intereses. El resultado de estas gestiones ha sido pactar en 1882 algunos convenios con el Consejo del Imperio...

"Desde entonces jamás hemos descuidado una ocasión, fortuita o preparada, para pedir el cumplimiento del pacto convenido. En más de una ocasión, el muy poderoso Emperador ha juzgado conveniente acceder a estas reclamaciones, y Nos hemos reconocido sus disposiciones y amistad respecto a Nos y su gran espíritu de justicia hacia vosotros... Trabajad para que en el clero y todo el pueblo, el respeto a las autoridades superiores y la sumisión a las leyes queden sólidamente establecidas".

Y a los polacos de las provincias sometidas a la soberanía del Imperio Alemán, exhortaba León XIII: "... Nós queremos, y no sin razón, que tengáis confianza en vuestro serenísimo Emperador. Nos hemos sabido por él mismo sus buenas disposiciones hacia vosotros, y su benevolencia os está asegurada, a cambio de vuestro respeto a las leyes y a vuestra perseverancia en una actitud siempre inspirada en sentimientos cristianos" (5).

Dos años antes había dirigido León XIII a los obispos de Francia la celebérrima encíclica *Au milieu des sollicitudes*: El documento que contiene la exhortación al "Ralliement de los católicos franceses a la Tercera República. Es este hecho discutidísimo —cual ninguno, tal vez, de los gestos realizados por el Pontificado, si exceptuamos las resonantes condenaciones de Pío IX y Pío X— el que,

---

(5) LEÓN XIII: Encíclica *Charitatis providentiaeque* a los obispos de Polonia (19 de marzo de 1894).

junto con la no menos célebre *Rerum novarum,* ha contribuído a presentar el pontificado de León XIII en la perspectiva de una actuación de la jerarquía de la Iglesia dentro de la línea del catolicismo liberal y de la democracia cristiana.

He aquí, sin embargo, el lenguage de León XIII al recomendar el acatamiento al poder constituido en Francia: "... La Iglesia, guardadora de la verdadera y elevada noción de la soberanía política, puesto que la hace derivar del mismo Dios, siempre ha condenado las doctrinas y los hombres rebeldes a la autoridad legítima, y los condenaba hasta en los tiempos en que los depositarios del poder político abusaban contra Ella... El poder civil, considerado como tal, es de Dios, y siempre es de Él, porque no hay potestad que no provenga de Dios.

"Por consiguiente, cuando se constituyen Gobiernos nuevos que representan este poder inmutable, aceptarlos no solamente es lícito, sino que lo exige y hasta lo impone la necesidad del bien social... Y esta estrecha obligación de respeto durará cuanto lo requieran las exigencias del bien común, puesto que después de Dios el bien común es la primera y última ley de la sociedad" (6).

Es, pues, patente que en lo que respecta a la doctrina y a la actitud práctica, el espíritu de la Iglesia, tal como León XIII lo propuso, es diametralmente opuesto al de *L'Avenir.* También Gregorio XVI, en la *Mirari Vos,* condenaba "las doctrinas que destruyen la fidelidad y sumisión que se debe a los príncipes, fomentando el fuego de la rebelión, con lo que los pueblos se apartan engañados del camino del bien ...". "Contra estas doctrinas —afirma Grego-

---

(6) LEÓN XIII: Encíclica *Au milieu des sollicitudes* a los obispos de Francia (16 de febrero de 1892).

rio XVI— claman todos los derechos divinos y humanos". León XIII está en la línea de su predecesor (7).

Reconocíamos antes que la acción de Lamennais está en el origen del "movimiento católico" moderno. Es innegable, sin embargo, que en él y en sus continuadores liberales y demócratas el esfuerzo por liberar a la Iglesia de la solidaridad con la causa política de las monarquías, tenía un sentido bien distinto del que inspiraba a León XIII al enseñar que: "Los principios y los preceptos de la sabiduría cristiana, no reprueban en sí mismas ninguna de las diferentes formas de gobierno, con tal que éstas no tengan nada que repugne a la doctrina católica" (8).

León XIII afirma la "trascendencia" del Reino de Dios sobre todas las estructuras sociales humanas. Lamennais quería arrastrar a la Iglesia a la acción "liberadora" de la humanidad y de los pueblos, exigía que Ella emprendiese como su propia tarea la dirección del movimiento revolucionario con el que confundía el advenimiento del "Reinado de Dios". La solidaridad y alianza con los poderes opresores, de que acusaba a la Iglesia Lamennais, no era sino la "normal" actitud de ésta al relacionarse con los poderes constituídos, y procurar la colaboración con los mismos en orden al bien común humano y sobrenatural de los ciudadanos.

La "puritana" indignación moral de Lamennais, creó el mito de "la comprometedora alianza" con las potestades despóticas y reaccionarias, como causante de la tenaz y persistente hostilidad anticristiana de las revoluciones modernas. "Así como los cristianos de izquierdan *aseguran hoy día que la Iglesia no ha perdido las masas sino por sus connivencias con el mundo burgués,* creía, igualmente, que bas-

(7) GREGORIO XVI: Encíclica *Mirari vos* (15 de agosto de 1832).
(8) LEÓN XIII: Encíclica *Immortale Dei* (1 de noviembre de 1885).

taba separar la causa cristiana de la causa legitimista para asistir a una piadosa avenida de los pueblos hacia la fe" (9). En este punto, la mente genial de Pío X, dando testimonio fiel de la conciencia de la Iglesia, expresó decisivamente la verdad en un texto de claridad nítida y expresión audaz, que hace imposible toda tergiversación:

"*La Iglesia, que nunca jamás ha traicionado la felicidad del pueblo por alianzas comprometedoras, no tiene que desprenderse de su pasado, sino que le basta rehacer con el concurso de los verdaderos obreros de la restauración social, los organismos rotos por la Revolución y adaptarlos con el mismo espíritu cristiano que los inspiró, al nuevo medio creado por la evolución material de la sociedad contemporánea; pues los verdaderos amigos del pueblo no son revolucionarios, ni innovadores, sino tradicionalistas*" (10).

"No tenemos que demostrar —decía también Pío X en el mismo documento a que pertenece el texto citado— que el advenimiento de la democracia universal no incumbe a la acción de la Iglesia en el mundo" (11). Ahora bien, el mismo espíritu había inspirado a León XIII en su encíclica *Graves de communi,* de 18 de enero de 1901, en la que, recordando la disciplina constante de la Iglesia y la tradición de los Romanos Pontífices en su trato con las sociedades civiles, distinguía claramente la acción de los cristianos como tales en favor del bienestar de las clases sociales inferiores en el orden económico, de una tarea de tendencia democrática. También en este punto es imposible establecer una continuidad entre Lamennais y León XIII.

* * *

(9) MICHEL MOURRÉ: *Lamennais ou l'héresie des temps modernes,* pág. 187.

(10) Pío X: Encíclica *Notre charge apostolique* (25 de agosto de 1910).

(11) *Ibídem.*

El aspecto central y característico del liberalismo católico de *L'Avenir,* y el que principalmente continúa sugiriendo el recuerdo de su lema *Dieu et Liberté,* es el programa según el cual la Iglesia viviría en la sociedad moderna sin exigir ni procurar por parte de los poderes civiles ningún reconocimiento legal de un derecho exclusivo y supremo, ni ninguna protección administrativa o económica que se inspirase en aquella situación jurídica de preeminencia en la vida pública. Es decir, que el Estado se mantendría separado de la Iglesia, y ésta desarrollaría su acción, no en el seno de una sociedad civil y políticamente católica, sino al amparo del "derecho común", que no reconocería en el Estado una situación aparte y como derivada de un derecho propio y exclusivo de Ella, sino que, como a toda otra asociación, le garantizaría, en virtud de los principios liberales, los derechos necesarios a su existencia y desarrollo.

Es éste un terreno especialmente peligroso y delicado, en el que desde entonces no han dejado de suscitarse polémicas inquietas e irritadas. Y es que si la doctrina de la Iglesia es clara y está indiscutiblemente fijada de un modo especial en los documentos de León XIII, es muy sutil y huidiza la actitud de los católicos liberales frente a ella.

Porque aceptando en tesis el derecho preeminente y exclusivo, público y soberano, de la Iglesia, como única sociedad religiosa querida por Dios, suelen invocar generalmente las concretas circunstancias de la sociedad moderna —en la que se dan en muchos pueblos múltiples confesiones religiosas y concepciones de la vida en el seno de una misma comunidad nacional— que hacen patente la necesidad de esta situación en que la Iglesia vive separada del Estado, en que el Estado se declara incompetente y sin misión en el orden religioso, y en que todas las confesiones religiosas viven indistintamente al amparo de la libertad común.

Ahora bien, hemos visto antes que incluso en *L'Avenir* se propugnaba la solución liberal invocando, al parecer, únicamente la concreta situación histórica de la sociedad moderna. Y, sin embargo, entonces, como ocurrió después, y continúa sucediendo en el día de hoy, los católicos liberales tergiversaron en el fondo la doctrina enseñada por el magisterio de la Iglesia. Porque reconocen en abstracto la doctrina de la unión del poder civil y eclesiástico, el deber de reconocimiento civil del derecho sobrenatural de la Iglesia católica, pero alteran en realidad *la valoración histórica y práctica de las distintas situaciones en que el Estado se ha encontrado en el orden religioso.*

Y así, fácilmente creen que, en la práctica, la adopción por parte del poder civil, de la tarea y misión que en la doctrina tradicional se la asigna al servicio de la vigencia pública de la fe, *fue sólo útil en situaciones infantiles y primitivas de la vida social.* De este modo, en el orden práctico, la situación óptima y de mayor fecundidad para la vida religiosa y el bien común, es la que se inspira en los principios liberales y considera legalmente al Estado como "laico" o incompetente en materia religiosa, y sin otra misión que la salvaguardia de la libertad de conciencia y de culto para los ciudadanos.

En esta corriente, es natural, además, *supuesto el concepto progresivo latente en este enfoque histórico,* que llegue, incluso, a presentarse al laicismo moderno como el efecto de una madurez cristiana del mundo, consecuencia del desarrollo perfecto de la idea evangélica de la distinción entre el Reino de Dios y el Reino del César.

Esta mentalidad está en continuidad con el profético entusiasmo con que los redactores de *L'Avenir* proclamaban su programa. Pero contradice, por cierto, al espíritu que inspira la enseñanza, el derecho público y la orientación permanente de la Iglesia.

Con una fórmula insistentemente repetida decía Montalembert que en el mundo moderno la Iglesia "no invocaría ya su libertad a título de *privilegio,* sino como su parte en el patrimonio común de la humanidad moderna" (12).

Empecemos por advertir la desgraciada impropiedad del término que hemos subrayado; porque "privilegio" es una ley privada dada en beneficio de determinados individuos e instituciones. Cuando en el antiguo orden cristiano se vivía bajo el imperio público de la fe de la vida social, la libertad de la Iglesia no era un privilegio, sino el derecho soberano de la sociedad religiosa, exclusiva y únicamente instituída por Dios.

Si consideramos ahora el fondo de la doctrina, podríamos observar que este modo de garantizar la libertad de la Iglesia es calificado por León XIII como meramente tolerable, pero de suyo tan inadecuado y precario para asegurar a la Iglesia el ejercicio de su misión, que prueba, en la encíclica *Au millieu des sollicitudes,* la falsedad del principio de la separación de la Iglesia y el Estado, y su inoportunidad para Francia, con estas palabras: "Los católicos nunca se guardarán bastante de sostener el principio de la separación de la Iglesia y el Estado... porque, *en efecto,* querer que el Estado se separe de la Iglesia, equivale, lógicamente, *a querer que la Iglesia se vea reducida a la libertad de vivir conforme al derecho común a todos los ciudadanos.* Esta condición se da en algunas naciones, en las que se constituye un modo de ser que, aunque tiene muchos y graves inconvenientes, procura también algunas ventajas, sobre todo cuando ocurre que *el legislador, por una feliz inconsecuencia,* no deja de inspirarse en principios cristianos; y estas ventajas, aun cuando no pueden justificar el

(12) MONTALEMBERT: *Oeuvres,* tomo IX, pág. 403. Véase también el segundo de los dos famosos discursos de Malinas (París, 1863).

falso principio de la separación, ni autorizar a defenderlo, hacen, sin embargo, que sea digno de tolerancia un estado de cosas que, prácticamente, no es el peor de todos.

"Pero en Francia, nación católica por sus tradiciones..., no puede colocarse a la Iglesia en la *precaria* situación que tiene en otros pueblos" (13).

La fórmula misma anunciada con entusiasmo por Montalembert, es empleada por León XIII como una prueba evidente contra el principio de la separación. "La Iglesia en el derecho común" es una fórmula que expresa una situación *precaria,* que sólo es *tolerable,* por no ser a veces la *peor de todas.* Sobre todo, nota León XIII cuando la "feliz inconsecuencia" del legislador hace que se inspire todavía en principios cristianos. Inconsecuencia, porque la concesión a todas las llamadas "religiones" de iguales derechos "viene a parar en el ateísmo del Estado", según enseñanza del mismo León XIII en la encíclica *Libertas* (14).

Porque, en efecto, la misma salvedad, clásica en las formulaciones liberales, según la cual los cultos y la enseñanza de las distintas confesiones religiosas son permitidos dentro de los límites de la moral pública, obligarían, lógicamente, a reconocer que un criterio legislativo puramente humano, y que no reconoce ni puede reconocer una norma superior, deba ser la medida y el criterio último según el cual, en un momento dado, el Estado considere como sujeta a su jurisdicción a la Iglesia en su mismo dogma y en su suprema potestad legislativa y jurisdiccional: "La religión cristiana fue igualada —dice Pío XI, en la *Quas primas*— con las otras religiones falsas, y rebajada indecorosamente al nivel de éstas; *por lo tanto,* se

---

(13) León XIII: Encíclica citada *Au milieu des sollicitudes.*

(14) León XIII: Encíclica *Libertad* (20 de junio de 1888).

las sometió a la potestad civil; y fue arrojada al arbitrio de los príncipes y de los magistrados" (15).

No sólo, pues, como un principio abstracto, sino *como un juicio práctico, inspirado por su conciencia sobrenatural, y por su experiencia histórica, sabe la Iglesia que no es de suyo efecto en un progreso, ni es general y ordinariamente conducente al bien común, la situación de separación entre la Iglesia y el Estado.* Para ver hasta qué punto considera como prácticamente adecuada a la naturaleza social del hombre, en todos los tiempos, la colaboración mutua de ambos poderes al servicio de la fe católica, es interesantísimo considerar lo que el mismo León XIII, en 1895, enseñaba a los católicos de los Estados Unidos de América: "Todo el mundo ve que en esta República ha progresado y mejorado incluso en lo concerniente a la religión... vemos a la Iglesia, que muy débil y pequeña al principio, se ha hecho rápidamente muy grande y maravillosamente próspera".

"Hay que reconocer —y nos es agradable reconocer la verdad— que en este proceso se debe también atribuir su parte a la equidad de las leyes bajo las que vive América, y a las costumbres de una República bien constituída. Porque entre vosotros, gracias a la buena constitución del Estado, la Iglesia, no estando impedida por los lazos de ninguna ley, y siendo defendida contra la violencia por el derecho común y la equidad de los juicios, ha obtenido una libertad segura de vivir y obrar sin obstáculos.

"Todas estas observaciones son verdaderas; sin embargo, *es preciso guardarse de un error*: A saber, que se deduzca de ahí que la mejor situación para la Iglesia es la que tiene América, o bien, que es siempre permitido y

---

(15) Pío XI: Encíclica *Quas primas* (11 de diciembre de 1925).

útil separar y disociar los intereses de la Iglesia y el Estado, como se hace en América".

"En efecto, si la religión católica es honrada entre vosotros, si prospera y crece, hay que atribuirlo enteramente a la fecundidad divina de que la Iglesia goza, que cuando nadie se opone a ella, ni le hace obstáculo, se extiende y se expansiona por sí misma; sin embargo, *produciría todavía mucho más frutos* si gozase no sólo de libertad, sino también del favor de las leyes y de la protección de los poderes públicos" (16).

* * *

Las palabras de León XIII últimamente citadas, nos invitan a una última reflexión en torno a la discrepancia profunda entre la mentalidad deformada por cierto vago e inconsistente "generoso idealismo", que inspira la visión de los católicos liberales; y el espíritu del derecho público de la Iglesia en sus relaciones con los poderes civiles.

Si la Iglesia vive, se propaga, y conquista los hombres de nuestro tiempo, hay que atribuirlo enteramente a su fecundidad. Fecundidad cuyo principio es su íntima animación con el Espíritu Santo, que la constituye en Cuerpo Místico de Cristo.

Pero la Iglesia sabe también y gusta de reconocer, que el progreso mismo de su tarea evangelizadora y religiosa es facilitado por condiciones externas, por leyes que garanticen su libre actividad y le aseguren en la pacífica e íntegra utilización de sus medios propios. Y sabe también que la mejor disposición de la sociedad humana en orden al ejercicio mismo de su misión evangelizadora y a la fructificación consiguiente de beneficiosos resultados cultura-

(16) LEÓN XIII: Encíclica *Longinqua Oceani* (6 de enero de 1895).

les y humanos que de ella derivan, es el régimen de colaboración entre ella y el Estado; "La estrecha unión que, hasta la Revolución francesa, ponía en relaciones mutuas en el mundo católico a las dos autoridades establecidas por Dios... *creaba, en general, como una atmósfera de tipo cristiano*" (17).

Y ello es así por la naturaleza social del hombre y por la economía misma del orden sobrenatural respecto a la humanidad redimida.

Orientado al orden de la adopción filial por Dios, su Reino, que es la Iglesia, no se identifica ni coincide, no queda inmerso ni *confinado* en ningún sentido, ni en extensión ni en profundidad, por ningún fin ideal o de realidad puramente humanos, por ninguna nación o forma social, por ninguna cultura ni por ninguna empresa de horizonte temporal y terreno. La Iglesia es "supranacional"; "no se identifica con ninguna cultura", ha dicho Pío XII.

"La Iglesia sabe también —ha enseñado el propio Pontífice reinante— que su misión penetra en la entraña misma de la historia humana" (18). Su objetivo es el hombre, la persona humana, para integrarlo y ordenarlo en el reino definitivamente centrado en la eternidad; pero precisamente por esto, entra en íntima relación con todas las estructuras en que vive el hombre. Porque la gracia no sólo no destruye la naturaleza, sino que la supone, la inserción o injerto de lo sobrenatural en lo humano, debe, pues, realizarse, efectivamente, según el modo de ser del hombre, naturalmente social.

Por esto, un "cristianismo de trascendencia", que olvide la misión y el derecho de la Iglesia a estar presente

---

(17) Pío XII: *Discurso al primer Congreso mundial del Apostolado seglar.*

(18) Pío XII: *Discurso al X Congreso internacional de Ciencias históricas.*

y operante en el seno mismo de la sociedad humana, es contradictorio con la misma estructura constitutiva de la Iglesia como cuerpo, viviente continuación de la real y efectiva Encarnación redentora.

La Iglesia, como sociedad visible, tiene una presencia pública, empíricamente palpable en la historia. Su misterio, sin embargo, origen de la tensión y problemática situación frente al mundo, radica en que, por su finalidad sobrenatural y trascendente, a la vez que está presente en el mundo, y presente con la exigencia esencial e irrenunciable a penetrar e "instaurar en Cristo" todas las actividades y energías personales y sociales, culturales y políticas, debe, sin embargo, mantenerse siempre superior a todas ellas; así, la Iglesia penetra y se relaciona con la cultura humana, con el espíritu público de las naciones, y con las supremas finalidades de la política "desde arriba", con una exigencia constitutiva de no subordinarse ni confundirse a lo puramente humano y temporal (19).

La deformación naturalista tomó en el llamado catolicismo liberal, de raigambre galicana y racionalista, de mediados del siglo XIX, una actitud "separatista" de lo político frente a lo religioso, coherente con una tendencia a afirmar la autonomía y autosuficiencia de lo humano. Paradógicamente, el primer impulso hacia este naturalismo social, infiltrado en la mentalidad católica, había venido de la "confusionista" concepción que había llevado a la coincidencia afirmada por Lamennais entre el "Reino de Dios" y la "realización de la Libertad"; coincidencia cuyas raíces teológico-filosóficas estaban, como hemos visto en anteriores capítulos, en su sistema de pensamiento exageradamente espiritualista, y que, con apariencia de "radical

(19) Pío XII: Mensaje de Navidad de 1951.

teocentrismo", concebía lo divino como inmanente al desarrollo progresivo del espíritu humano.

"El generoso idealismo"... "el misticismo filosófico, mezclado de iluminismo", la "ciega bondad de corazón" de la más pura raíz romántica, llevan, pues, al liberalismo católico, siguiendo a Lamennais, hacia posiciones que, en su versión extrema, se sitúan "en la oposición e inversión de la doctrina católica, hacia un ideal condenado"... "Suenan cambiar las bases naturales y tradicionales, y se prometen una sociedad futura edificada sobre otros principios... Es una ciudad a construir en las nubes" (20).

(20) Pío X: Encíclica *Notre charge apostolique* (25 de agosto de 1910).

CAPÍTULO OCTAVO

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA EVOLUCION POSTERIOR DEL CATOLICISMO LIBERAL

"Me consuela mucho lo que me decís sobre la firmeza del Papa con respecto al abate de Lamennais y a sus partidarios: es muy importante; el clero joven es terriblemente accesible a estas doctrinas de cisma, orgullo y libertad desenfrenada. Si llega hasta Roma *L'Avenir*, lo conoceréis bastante" (1). Escribía así, en marzo de 1831, Monseñor Dupanloup, el futuro obispo de Orleáns, al cardenal de Rohan, representante típico del clero legitimista y "borbónico", entusiasta del trono de Carlos X, adversario por antonomasia de Lamennais y de su escuela.

La frase no es anecdótica en el pensamiento de Dupanloup. Su íntimo colaborador y biógrafo, Lagrange, lo advierte explícitamente: "Dupanloup pertenecía plenamente a la corriente de ideas de San Sulpicio, de Monseñor de Quélen, del cardenal de Rohan, del Episcopado francés. Todo, en *L'Avenir*, le repelía: La violencia del lenguaje y el atrevimiento de sus tesis. *L'Avenir* era para él la Revolución así en la Iglesia como en el Estado..., fue él uno de los más resueltos adversarios de *L'Avenir* (2).

En 1845, en plena lucha de los "católicos" en pro de la libertad de enseñanza, publicó Dupanloup su libro "De

(1) LAGRANGE: *Vie de Msgr. Dupanloup*, vol. 1.º, pág. 130.
(2) *Ibídem*, pág. 128.

la pacification religieuse". Dirigido por Montalembert, el "partido católico" reclamaba la libertad prometida en la Carta Constitucional de 1830; buscando la confianza entre los liberales doctrinarios y los católicos, decía Dupanloup en la citada obra:

"Dicen que nosotros somos enemigos de la Revolución, extranjeros al verdadero espíritu nacional; que luchamos sorda e incesantemente contra los progresos de la sociedad moderna, para llevarla indignamente hacia un sentido retrógrado...

"Estas injustas desconfianzas, estas acusaciones odiosas... han sido proclamadas en interpelaciones célebres, y damos gracias por ello a nuestro adversario, pues nos da, al menos, la posibilidad de responderles. En efecto, si hay un pensamiento dominante en el Sr. Thiers, es que en las controversias presentes todo debe ser puesto en relación con la necesidad de conservar entre nosotros el espíritu nacional, y que hay que rechazarle toda función docente a los que podían dejar de inspirar a nuestra juventud el espíritu de la Revolución francesa.

"... ¡El espíritu de la Revolución francesa! He aquí una gran palabra... ¿Qué se entiende por el espíritu de la Revolución francesa?

"¿Entiende el señor Thiers por él las violencias y los desórdenes de esta época? No, sin duda...

"¿Entiende las instituciones libres, la libertad de conciencia, la libertad política, la libertad civil, la libertad individual, la libertad de las familias, la libertad de la educación, la libertad de las opiniones, la igualdad ante la ley, el igual reparto de los impuestos y de las cargas públicas?

"*Todo esto nosotros lo adoptamos seriamente, lo aceptamos francamente, lo invocamos a la plena luz de las discusiones públicas.*

"... Estas libertades, tan caras a los que nos acusan de no amarlas, nosotros las proclamamos, nosotros las invocamos para nosotros como para los demás. Firmes en nuestras convicciones, inquebrantables en el amor a la verdad católica... pero también caritativos e ilustrados como ella... aceptamos, proclamamos el espíritu generoso, el verdadero espíritu de la Revolución francesa, deplorando con el señor Thiers sus excesos y sus errores" (3).

Este efusivo diálogo, modelo perfecto de una ingenua y generosa táctica, de presentarse siempre con el "nosotros también", tiene en la historia del movimiento católico liberal un significado de extraordinaria importancia, sólo comparable a la aparición de *L'Avenir*. Un polemista de la escuela ultramontana intransigente, en una célebre polémica contra monseñor Dupanloup, lo comenta de este modo: "Así fue engendrado el catolicismo liberal; tenemos aquí, si no me equivoco, su acta de nacimiento" (4).

* * *

Tenemos, pues, *un doble nacimiento del catolismo liberal*: El de *L'Avenir*, denunciado por Dupanloup, como violento y revolucionario; el de la "pacificación religiosa", denunciado por un intransigente como delibitador de la energía y del pensamiento de los católicos militantes.

Es tanto más importante notarlo cuanto que la escisión definitiva del partido católico tuvo por ocasión fundamental la diferente manera de enfocar la cuestión de la libertad de enseñanza ante la llamada ley Falloux de 1850; es decir, la distinta reacción ante lo que representaba, en la actuación del partido católico, el *triunfo de la táctica moderada, transigente y "pacificadora"* de Dupanloup.

(3) DUPANLOUP: *De la pacification religieuse*, págs. 249-268.
(4) VÍCTOR PELLETIER: *Monseigneur Dupanloup*, pág. 8.

El hecho es algo más que anecdótico. Porque si consideramos el sentido general de la oposición entre la escuela ultramontana intransigente, agrupada en torno a *L'Univers,* y la escuela del liberalismo católico, dirigida por Dupanloup, y agrupada en *Le Correspondant,* nos encontramos con un hecho sorprendente. Las posiciones filosóficas y teológicas, las valoraciones históricas, y la mentalidad y ambiente social de la escuela de *Le Correspondant* se presentan en continuidad con las que habían sido las típicas de los adversarios "moderados", "racionalistas" —cartesianos— y "galicanos", de la escuela lamennesiana. O, lo que es lo mismo, entre la posición de Dupanloup en 1831, en 1845, y a partir de 1850, hasta llegar a ser después el alma del partido opuesto a la oportunidad de la definición de la infalibilidad pontificia, no hay, de ningún modo, discontinuidad, sino antes bien, perfecta coherencia.

Según esto, podríamos preguntarnos si realmente puede considerarse como una corriente derivada de una misma fuente ideológica y política, la del liberalismo católico, o si, por el contrario, como indicábamos en la introducción de este trabajo, debe más bien concluirse que ofrece una heterogeneidad radical. Respondíamos allí que nuestra convicción es la de que las opuestas tendencias del movimiento liberal, democrático y progresista, tienen entre sí una íntima relación de dependencia, y están animadas por un espíritu común, y nos parece precisamente que este espíritu común es ejemplarmente visible desde el "doble nacimiento" del liberalismo católico, y a la luz del carácter y las circunstancias en que se produjo.

Con visión genial había observado Lamennais la inconsistencia profunda del edificio social pretendidamente monárquico de la Restauración, y señalado el gravísimo error político de quienes esperaban "hacerse perdonar" por

el "espíritu revolucionario", descendiendo, por miedo, a ser derribados. Claro está que el secreto de tal actitud, quizá fatalmente necesaria, estaba en el hecho, tan agudamente juzgado por Luis Blanch, de que la Restauración era viable sólo en la medida en que respondiese a los intereses de la burguesía nacida de la Revolución. El verdadero ultrarrealismo no tenía, pues, camino en la política de los Borbones restaurados. El legitimismo, deseoso de mantener en lo posible, y más bien de un modo superficial, las estructuras del antiguo régimen, tenía que secundar, de hecho, al Trono en una política constitucionalista y doctrinaria. La verdadera iniciativa política estaba sólo en el liberalismo, siempre dispuesto a la actitud de oposición a la menor sospecha de que se iniciaba una tarea de verdadera Restauración contrarrevolucionaria.

La derecha legitimista galicana y moderada, que indignaba a Lamennais por su política de compromiso y transigencia, servía en el fondo a la táctica del "nosotros también", al esforzarse en mantener su fidelidad a los principios galicanos. La declaración de 1826, en la que los obispos firmantes declaraban que la Iglesia de Francia no aceptaba ninguna potestad del Papa en las cuestiones temporales, era, en el fondo, un esfuerzo por quitar a la izquierda todo fundamento a la acusación de traicionar al Reino y entregarlo a la "potestad teocrática".

Después de la Revolución de 1830, los legitimistas se habían mantenido, por lo general, a distancia de la Corte usurpadora, pero la fórmula del partido católico creaba una situación nueva. Montalembert, ciertamente, mantenía entonces la consigna: "Sur tout point de contact avec les legitimistes", pero Dupanloup, el adversario de Lamennais, el enemigo de la intransigencia izquierdista de *L'Avenir*, supo ver que el programa católico liberal podía servir de fórmula conciliadora y fusionista entre aquellos legitimis-

tas que eran los herederos del espíritu transigente que Lamennais combatía, y la burguesía, en cuyas manos estaba, al parecer, el porvenir político de Francia.

Un hecho decisivo se produjo en 1848. Ante la aparición del socialismo, a los dirigentes del partido católico se les hizo necesario aliarse con la burguesía liberad en su nueva posición conservadora y antisocialista. Coincidieron en esto los legitimistas liberales, como Falloux, a quienes Dupanloup orientaba hacia el "fusionismo", y los "católicos" procedentes del ultramontanismo liberal lamennesiano. "El Partido católico" se fundió en el Partido del "orden". Por esto mismo, y para hacerse perdonar por la opinión democrática radical y socialista, más que nunca se insistía entonces por los católicos en la fidelidad a los principios de 1789. "Nosotros también y *más*", decía el liberalismo de "derecha" a los hombres "de orden", somos los verdaderamente fieles al espíritu de la Revolución francesa, falseado y puesto en gravísimo peligro por el socialismo.

"El partido de la expoliación y de la dictadura demagógica... ha aplazado sus disensiones interiores bajo la bandera del socialismo. ¿Por qué el partido del orden y de la libertad sería menos hábil, menos generoso? No habían de saber también los hombres de corazón y de sentimientos que lo componen sacrificar sus disensiones... para marchar en común bajo la bandera de la *Sociedad*... —continuaba diciendo en su manifiesto electoral de 20 de marzo de 1849 el Comité del Partido Católico.

"Dominado por estas preocupaciones... hemos juzgado a propósito ampliar la esfera de acción... para dar ejemplo de unión y conciliación. El Comité electoral ha resuelto combinar su acción con el llamado *de la calle de Poitiers* —es decir, con el grupo que reunía a los antiguos orleanistas—, que, por su parte, se esforzaba en reunir todos los matices de la opinión moderada. Varios de entre nosotros

hemos entrado a formar parte de este Comité general y hemos firmado su programa. Veréis nuestros nombres junto a los de aquellos a quienes hemos combatido por largo tiempo" (5).

El catolicismo liberal había nacido de una hostilidad y resentimiento que, alrededor de 1830, habían sentido algunos hombres frente al intento de mantener de algún modo el antiguo régimen. Una idealista indignación moral, frente a la hipocresía legitimista y galicana, les había puesto, en realidad, en la corriente de la burguesía triunfante en 1830 y, por lo mismo, en la de la "moderación" de la propia "derecha" legitimista.

Algunos años más tarde, y ante una fase más avanzada del efectivo e irreversible proceso revolucionario, el nuevo espíritu "generoso" y progresivo, con la participación sincera en el espíritu nacional de 1789, era el nexo político que permitía su agrupación con los liberales en un partido de orden que representaba también la "única esperanza" de una posible Restauración legitimista. La bandera de la "fusión" entre los Borbones y los Orleáns, iba a tener por servidores a Montalembert, e incluso al mismo Lacordaire. El hecho es sorprendente, si recordamos que el legitimismo, que social y culturalmente guardaba la nostalgia y el ideal de la Francia clasicista, y el tímido espíritu centrista de los hombres del "justo medio", habían sido los adversarios por excelencia de Lamennais y sus discípulos en 1830. Es sorprendente, pero es explicable, y responde a la lógica extraña y romántica, inherente a la "generosa" tendencia de adaptadora intransigencia que es el catolicismo liberal lamennesiano.

---

(5) MONTALEMBERT: *Oeuvres complètes,* vol. II, pág. 186.

RESUMEN Y CONCLUSION

¿Cuál era el secreto íntimo del hombre que, hijo de Bretaña, encarnación ardiente y apasionada durante años de la hostilidad intransigente contra la Revolución, concluyó por ser el primer profeta de la nueva visión, que la confundía con el advenimiento al mundo del Reinado de Dios?

¿Cuál el ambiente histórico que hizo posible que el programa representado por el lema "Dios y Libertad" surgiese en nombre de un ultramontanismo teocrático, y fuese con lirismo entusiasta y profético propuesto como la esperanza de la realización en el mundo del "fiet unum ovile et unus pastor"? ¿Por qué Lamennais, el primero en concebir este ideal, iba a convertirse en maestro de muchos en sucesivas generaciones hasta nuestros días?

Quisiéramos esperar que el presente trabajo contribuyera a esclarecer las cuestiones, de gravísima importancia, que en sus páginas encierra. En ellas, hemos tratado de sugerir las razones sutiles y misteriosas por las que, a nuestro parecer, el Romanticismo, modo de ser y orientación espiritual colectiva predominante en todas las manifestaciones culturales y situaciones sociales de aquella generación, y en el que Lamennais vivió radical e íntimamente sumergido, constituye el elemento decisivo de aquella evolución.

Momento aquél de trágica crisis, de desintegración y ruina de estructuras sociales y realizaciones culturales que habían sido expresión, sólo en apariencia lograda y con-

sistente, de una no auténtica plenitud "clasicista". Los hombres que vivían en aquel momento, íntimamente penetrados del racionalismo humanista de las precedentes generaciones, y perseverando más que nunca en las pretensiones del individualismo "autónomo", sintieron, sin embargo, la necesidad de nuevos apoyos y estímulos vitales para sus afanes de progresivo desarrollo humano. El desarrollo de una tendencia, cuyo representante máximo en pleno siglo XVIII había sido Juan Jacobo Rousseau, hacía ahora aparecer en el centro de la conciencia de los hombres, y proclamar y expresar como ideales colectivos, todos aquellos elementos de la auténtica plenitud humana que llevan el sello de la intimidad y de la inmediatez a la vida del hombre. Por esto se sentían inclinados con frecuencia e insistencia obsesivas a exaltarlos, a darles la primacía, y aún a afirmarlos exclusivamente, siquiera tuviesen constitutivamente un carácter puramente dinámico y tendencial en el hombre. Tanto peor para los valores que hasta entonces habían recabado una fracasada primacía. Por esto, a partir del Romanticismo, y hasta el día de hoy, lo "importante" y "principal" iba a ser el sentimiento, la subjetividad, el instinto, la espontaneidad, la vida.

Los hombres de la generación romántica, sin embargo, se caracterizaron por el sentimiento común y colectivo de la necesidad de un "apoyo", trascendente a la individualidad propia; y la tragedia más íntima tal vez del hombre romántico, y, por lo mismo, del hombre contemporáneo, consiste en que esta misma tendencia, nacida de la íntima debilidad, que le lleva a buscar este apoyo con enfermiza actitud introvertida y egoísta —y no como su integración en un orden universal centrado en fines reales objetivos— le lleva a sumergirse y a dejarse absorber en colectividades humanas deshumanizadas, y a consagrar en actitud suicida la plenitud de su personalidad a deformadores mitos.

Por esto es imposible no reconocer en el Romanticismo, aun en medio de expresiones enérgicas, perennemente admirables, de potente energía humana, en que personalidades poderosas manifestaron con insuperable intimidad riquezas inmortales del espíritu humano, un modo de ser colectivo profundamente condicionado por la autointoxicación psíquica del resentimiento. Un resentimiento que, según las leyes típicas de esta autointoxicación, afectaba con frecuencia más profundamente a los mismos que, por su herencia social o por la calidad de su ambiente, más próximos se sentían de la anterior plenitud, ahora impotentemente envidiada. De aquí la actitud política, expresada en variadísimas formas literarias y sociales de indignación contra "algo"; de "liberación" y "ayuda común" contra "algo". De aquí también la efusiva amistad y la oratoria generosa y abierta con que los románticos se asociaban y se acompañaban en la común empresa liberadora.

La apologética católica y el pensamiento contrarrevolucionario se presentan de suyo en oposición la más radical con los aspectos de la mentalidad romántica a que hemos aludido. Sin embargo, la tragedia de Lamennais y el valor ejemplar y típico de su "caso", consisten en que él vivió intensa y "sinceramente" la íntima deformación del ideal cristiano a que las condiciones de la sociedad romántica exponían a todos cuantos no supieran centrarse en el verdadero y sobrenatural clima de la "salvación" y "Redención" cristiana.

El hombre romántico tenía la más íntima propensión hacia una deformación de la actitud religiosa, permanentemente posible por la estructura esencial de la naturaleza humana, y por la situación o estado de la humanidad después de la caída y de la redención.

El subjetivismo y vitalismo del hombre romántico, y más radicalmente incluso su mismo resentimiento, podían

orientar fácilmente su religiosidad hacia un inmediatismo de lo divino que, por sobrevenir como crisis y reacción contra un inmediatismo de tipo racionalista, le llevaba hacia una tendencia mística. Una mística desorientada y antitética a la actitud objetivista —humilde— de espera filial del don divino sentido en lo más hondo e íntimo del espíritu creado. Una mística, por lo mismo, de orientación finalmente conducente a un humanitarismo panteísta, e inspiradora, desde luego, de concepciones metafísicas y antropológicas de un "espiritualismo exagerado"... al servicio del materialismo.

Las últimas décadas del siglo XVIII habían visto ya el auge de las tendencias "iluministas". El romanticismo alemán había de ser fecundo en tales movimientos, siempre caracterizados, a lo largo de una historia varias veces milenaria, por la violenta hostilidad a las estructuras sociales, a las materiales condiciones de la vida del hombre, y frente a la Iglesia visible —cuerpo de Cristo "que verdaderamente vino en carne"— por la actitud "separatista", y la violenta enemistad ante la Iglesia "exterior" y jerárquica.

El producto típico de una actitud intelectual resentida, que es el sistema filosófico de Lamennais, nos muestra ya en él, diez años antes del estallido romántico de 1830, la íntima vivencia de este pseudocristianismo humanitario y espiritualismo, inclinado a un puritanismo "purificador" y a una mística redentora, cuya impaciencia "inmediatista" llevaba a la práctica concepción de la coincidencia entre la liberación de la humanidad adulta de las trabas pesadas y corruptoras del poder material, y el advenimiento al mundo del "Reino de Dios".

Sin alcanzar el gravísimo extremo a que llegó Lamennais, la tentación rondaba en torno de los apologistas de la religión y de la tradición cristianas. Una tentación, cuyo

más fácil y primer motivo radicaba en el mito romántico del diálogo efusivo y conciliador, superador de incomprensiones y distancias.

En este ambiente apologético, los románticos, al vindicar a la Iglesia —al catolicismo, solían decir ellos— de las acusaciones de "aliada del despotismo", de "enemiga de la libertad y el progreso de los pueblos", se sentían inclinados a recordar, con tono de especial emoción, las luchas del Pontificado frente a reyes y emperadores. El cristianismo, así como era fuente de sentimientos y de belleza estética, era también un impulso de libertad y de emancipación humanas.

Del mismo modo, la teoría política contrarrevolucionaria insistía en las "leyes antiguas" y las estructuras naturales, históricas, de la vida social, frente al avasallador y artificial despotismo del estado jacobino.

El ambiente colectivo de aquellos años, y en muchos aspectos el que ha estado vigente hasta el día de hoy, favorecían al desconcertante y profundísimo cambio de tono que en el diálogo romántico tomaban los tópicos "ultramontanos" y "tradicionalistas". A menudo podrían ser las mismas fórmulas, pero era ya un nuevo espíritu el que en ellas se expresaba.

Hasta qué punto en aquellos años de la lucha europea contra el imperio napoleónico, de la Restauración, y de la monarquía de Julio, podían confundirse e injertarse en corrientes contrarias, fórmulas de apariencia "contrarrevolucionaria", "tradicionalista", y "cristiana", de contenido e intención radicalmente revolucionarias, lo revela el misterioso y ejemplar caso de la "Santa Alianza" del Zar Alejandro I, inspirada por el misticismo esotérico y revolucionario de un iluminismo pietista, a un hombre hijo del siglo XVIII, y que vivió intensa y trágicamente los

apocalípticos sueños de un cristianismo "íntimo" y "universal".

El caso de Lamennais, patriarca del liberalismo católico; de la "democracia cristiana", en aquellos de sus sectores y aspectos en que se confunde la acción redentora de la Iglesia —dirigida a la salvación de las almas, y que presente en el mundo histórico, civiliza a los pueblos evangelizando— con la tarea de la instauración en el mundo de una "democracia" reñida con la naturaleza del hombre; patriarca también por lo mismo del "cristianismo de izquierda", del "progresismo" revolucionario colaborador entusiasta del "paraíso socialista"; es, pues, solamente una expresión potente y genial de aquello que desde entonces hasta hoy ha tentado a los cristianos de "estos tiempos", de los "tiempos nuevos".

Lamennais creyó ver el espíritu del Evangelio, el "generoso" y "fraternal" sentido del Sermón de la Montaña, en la resentida y venenosa "filantropía según el corazón de Satanás", enemiga de la humildad y de la verdad, alentadora y estimulante del odio y de la tiranía.

APÉNDICE DOCUMENTAL

CARTA DEL CONDE HENRI DE MERODE AL VIZCONDE DE BONALD (6 de enero de 1817).

Henri Haag cita, entre otros, este documento para probar que la oposición de los ultramontanos belgas al «absolutismo galicano» es muy anterior a 1830. El documento hace patente también, nos parece, la evolución íntima del «tradicionalismo» belga, que comentamos en el capítulo quinto de nuestro trabajo.

Quoique privé depuis longtemps, Monsieur, du plaisir de recevoir de vos nouvelles, j'en ai appris par Ernest de Beauffort, qui m'a montré les aimables et intéressants lettres que vous lui adressiez. J'y ai remarqué que vous n'étiez pas content de la forme de gouvernement qu'a reçu votre patrie. C'est une conséquence nécessaire de vos principes, sur le gouvernement unitaire, et le retour au régime français des temps de Louis XIV et Louis XV m'a paru en 1814 l'objet de vos désirs. Oserais-je vous l'avouer, Monsieur, je ne puis les partager. Si l'on considère à la fois la disposition des esprits, et les opinions accréditées dans les derniers temps de l'ancienne monarchie, sur le suprême pouvoir politique, on est conduit à penser, que dans la situation des choses, le gouvernement représentatif est deveneu inévitable. Le système social, tel qu'il existait en France pendant les cent cinquante années qui précédèrent la révolution, me semble à peu près également éloigné du siècle de la barbarie philosophique et des siècles de la haute civilisation chrétienne, ceux de Charlemagne, d'Othon-le-Grand, de saint Henri. Le système social de la France, depuis 1614 jusqu'en 1789,

encore chrétien sous les rapports absolument essentiels, renfermait beaucoup de principes qui appartiennent à un droit social déiste, et plusieurs autres que l'on pourrait classer d'une manière plus sévère. Qu'était-ce qu'un ordre social qui offrait un roi établi immédiatement de Dieu, affranchi dans son ressort de toute subordination hiérarchique envers l'Eglise, investi d'un droit inamissible sur la couronne, quelque crime qu'il commît, fût-ce le meurtre spirituel de son peuple, une légitimité royale consistant dans la seule filiation légitime, indépendamment de la profession de la vraie foi (les clameurs de toute la France moderne contre la Ligue sont la preuve de cette dernière assertion), enfin une soumission passive étendue au delà de toutes les bornes reconnues jusqu'alors par le droit naturel et le droit public de toutes les nations chrétiennes? Qu'était-ce qu'un ordre social où Dieu ne pouvait plus retirer les pouvoirs de la royauté à un souverain rebelle aux lois fondamentales d'une société chrétienne, que par des moyens surnaturels, extraordinaires et qui n'appartiennent plus à l'ordre de Providence sous lequel vivent les chétiens? En effet, selon les notions gallicanes, Dieu ne pouvait déposer un roi destructeur, ni par les moyens naturels, ou les communications naturelles de l'intelligence infinie avec les intelligences créées, ni par les moyens surnaturels ordinaires, ou le pouvoir direc ou indirect de l'épiscopat dépositaire des moeurs, et représentation visible de Jésus-Christ; tout ce système recule à plusieurs égards... Etablit un pur deïsme et constitue le despotisme temporel, lors même que d'anciennes habitudes de liberté chrétienne, et des princes meilleurs que les principes empêchent que d'on n'en souffre d'une manière remarquable. Sous le règne de Louis XIV, une trentaine d'évêques, éblouis par ce prince, ou effrayés de sa puissance, entreprirent de donner à tout ce système, assez peu catholique, et très peu social, une sanction religieuse; bientôt il fut introduit, de gré ou de force, dans toutes les sources de l'éducation ecclésiastique et devint tradition de l'Eglise gallicane, sans que la faible autorité qui l'avait proclamé la première, pût êthe arrêtée par l'enseignement et l'exemple de tant de souverains pontifes distingués par

leur geme et leur sainteté, de savants evêques, de cardinaux illustres, de conciles généraux et particuliers, de docteurs de l'Eglise, d'assemblées générales de toutes les nations chrétiennes, bons juges sans doute des passages de l'Ecriture dont se couvrait la déclaration gallicane, et qui peuvent être interprétés de diverses manières lorsqu'on les isole de l'ensemble des vérités écrites et non écrites. Dès lors, on peut présager le changement de constitution, sans conserver l'espoir d'en revenir aux antiques principes, et le vénérable Innocent XI, éclairé sans doute por des lumières impérieuses, prédit le changement de dynastie par ces paroles remarquables: «Le lys perdra la couronne que recevra l'aigle».

...On se jeta dans le déisme pour y retrouver la liberté politique, on s'y jeta aussi pour retrouver la liberté morale, en échappant à ces minutieuses oppressions; toutes ces causes de dégoût coopéraient, plus qu'on ne le pense, aux attrait du philosophisme et en France, la haine des rois et des prêtes, qui paraissaient ligués pour peser sur l'existence tout entière, monta à son comble. C'est dans cette haine qu'éclata la révolution avec ses tragiques extravagances; on voulait la liberté politique, et on ne connaissait plus que le vice et l'erreur. Un horrible despotisme militaire et impie sortit de ce chaos et fut abattu par l'Europe entière, mais bien des causes s'opposaient au rétablissement du régime qui précédait immédiatement la révolution; la crainte qu'avait l'Europe de voir en France un gouvernement absolu devenant aisément arbitraire, l'intérêt de la partie civile de la nation qui craignait le retour du despotisme militaire, l'école politique à laquelle appartient le roi de France lui-même; d'ailleurs on était prévenu depuis longtemps contre ceux des principes du droit public chétien, par lesquels la possession de la couronne était réglée dans les siècles prétendus barbares; les principes du droit naturel relatifs a cette profession, se trouvaient confondus avec le jacobinisme par les applications extravagantes qu'en avait faite la révolution française; on en revenait à la légitimité toute matérielle, à l'inamissibilité absolue du pouvoir. Il fallut donc chercher à se préserver des inconvénients connus de ce sys-

tème par la manière de répartir les attributs de la souveraineté; de là, un souverain collectif et la monarchie mixte. Vous apercevez, Monsieur, mon goût pour les écrits du moyen âge; je n'y cherche pas de modèles de style, mais la connaissance complète du système social chrétien, une logique pure, la liberté chrétienne de la pensée, dégagée de toutes les réticences serviles ou nécessaires, qui'imposent les siècles où la foi se trouve affaiblie, la charité refroidie, et où la société est sur son déclin, l'éloquence et la diction pure ne remplacent pas de tels avantages.

CARTA ABIERTA A LOS CATOLICOS FRANCESES SOBRE LA REVOLUCION BELGA, de 5 de diciembre de 1830, firmada por Merode y Beauffort.

Documento que es testimonio y expresión de la nueva matización romántica y liberal de los antiguos tópicos «tradicionalistas».

La cause des Belges est, comme en 1790, fort mal jugée en France par un grand nombre d'hommes religieux, et nous attachons un grand intérêt à leur montrer que le mouvement national qui s'est opéré en Belgique est en harmonie avec les principes du catholicisme. Jamais, disent les gallicans, on n'a le droit de résister aux rois, quels que soient les abus d'autorité dont ils se rendent coupables: une soumissión passive illimitée, tel est le devoir des catholiques. Les papes, les conciles généraux, les assemblées générales des nations chrétiennes, les plus grands personnages de l'Eglise ont enseigné une doctrine bien différente.

On peut distinguer trois époques dans la société chrétienne depuis Jésus-Christ. Dans les premiers siècles la société était païenne, puis mélangée de païens, d'ariens et d'un grand nombre de catholiques qui, comme le dit Fleury, avaient porté au sein de l'Eglise les préjuges et les moeurs des païens, c'est-à-dire leur esprit sophistique qui les disposait à toutes les hérésies, et leur

esprit servile qui leur faisait suivre à l'égard de la religion toutes les variations imposées par la puissance impériale. Dans la seconde époque, après la conversión des Barbares du Nord et pendant la durée du moyen âge, malgré beaucoup de désordres moraux et politiques , la foi avait pris racine dans les coeurs, et toute souveraineté hérétique ou impie venait se briser contre la pierre fondée sur Jésus-Christ même. Dans la troisième époque, ouverte par Luther, les hérésies envahirent une partie de la société chrétienne, et les Etats catholiques furent eux-mêmes insensiblement envahis par un esprit profane né d'une admiration désordonnée pour la littérature païenne, esprit qui tendait à déplacer l'Etat de ses bases religieuses pour le fonder sur le déisme.

Or l'Eglise, toujours uniforme dans ses principes absolus, modifia l'usage de son pouvoir et les règles conditionnelles de la morale politique selon la nature de ces trois époques. Dans la première où la résistance armée aux persécutions religieuses eût été à la fois si nuisible aux catholiques, et si peu conforme à la charité chrétienne envers tant d'ennemis dont elle eût inutilement fait couler le sang, l'Eglise ne délia point les chrétiens du serment de fidélité. et imposa à ses enfants la soumission passive envers les persécuters. De là le langage des Pères de cette époque. Les premiers chrétiens ont vécu sous deux périodes bien différentes, et nulle d'entre elles ne présente de parité avec les temps modernes. Dans le première, ils ne constituaient que des individus et des familles disséminés dans un immense empire païen. Or dans cette situation leur résistance ne pouvait être dirigée ni par l'Eglise, ni par le droit naturel, car ni l'Eglise, ni le droit naturel ne dirigent les démarches absurdes et nuisibles. Dans la seconde période, c'est-à-dire depuis Constantin et Julien l'Apostat auquel on peut si l'on veut ajouter encore les empereurs hérétiques persécuteurs, l'empire romain se composait d'abord d'un nombre considérable de païens, d'un très grand nombre d'ariens et autres héretiques, et enfin, Fleury le dit, à la suite des Césars une foule immense se précipita dans l'Eglise sans quitter les moeurs et les préjugés des païens. L'Eglise, liée dans l'exercice

de son pouvoir, n'usa point de son droit de diriger la résistance de peuples sourds à sa voix. La résistance ne pouvait exister. Lo forme matérielle était indifférente ou dévouée à l'ennemi. «L'Eglise, encore nouvelle alors, dit saint Thomas, n'avait pas assez de force pour réprimer les princes temporels. Elle souffrit donc que les fidèles obéissent à Julien l'Apostat dans les choses qui ne concernaient pas la foi, pour éviter un plus grand danger auquel la religion aurait été exposée» (St-Thomas, 2e partie, 12-2).

Dans le premier âge de l'Eglise, Jésus-Christ n'avait régné que sur les individus et les familles. Il ne voulait pas contraindre la foi et la soumission par l'emploi d'une force surnaturelle qui lui appartient comme au souverain du monde. Le second âge s'ouvre, la société chrétienne est formée; la chrétienté tout entière a fait usage de sa liberté pour se donner au Réparateur du genre humain et se soumetre à l'Eglise qui le représente sur la terre. Une rigoureuse unité de foi se développe dans chaque Etat et dans la chrétienté entière, et l'Eglise, par l'organe de ses papes, de ses conciles et de ses docteurs les plus illustres, inspira et dirigea la défense de la religion et de la liberté contre la tyrannie et le despotisme. Au milieu de tant d'exemples qu'il serait facile de citer, rappelons seulement saint Grégorie VII protégeant de ses foudres spirituelles les efforts des Saxons contre Henri IV, leur oppreseur; l'Eglise de l'Helvétie honorant par de religieux anniversaires et des chapelles élevées sur les lieux témoins de ses exploits, l'héroïsme de Guillaume Tell, le libérateur de sa patrie. Aussi le saint le plus grand, le plus savant de cette époque, celui que l'Eglise honore du titre de docteur angélique, explique le dogme de la liberté chrétienne par ces paroles qui étonnent les siècles de servitude: «Le renversement d'un gouvernement tyrannique n'est point d'une nature séditieuse, si ce n'est lorsque le gouvernement du tyran est renversé d'une manière si désordonnée, que le peuple qui lui est soumis souffre plus de ce bouleversement que du gouvernement du tyran lui-même. On doit bien plutôt regarder comme séditieux le tyran qui, en voulant affermir son autorité, fait naître au sein de son peu-

ple la discorde et la sédition. Car cette conduite est tyrannique puisqu'elle n'a pour objet que l'avantage du prince au détriment du peuple», (St-Thomas, Somme 22, qu. 42, art. 2, ad. 3). Saint Paut avait déjà dit: «Mes frères, vous êtes appelés à un état de liberté; prenez garde seulement que cette liberté ne vous serve pas d'occasion pour vivre selon les passions», (Aux Galates, 5).

Cette conduite de l'Eglise n'était autre chose que l'application de la parole de Jésus-Christ parlant de la loi naturelle: *non veni solvere legem, sed adimplere.* Et qu'est-ce que la loi naturelle, si elle ne renferme le droit de la légitime défense contre l'ennemi *intérieur* et extérieur?

Dans la troisième époque, lorsque la religion était déjà altérée dans une grande partie de l'Europe, par les hérésies du XVI[e] siècle, un faux droit divin fut introduit par les Tudors, tyrans et apostats, et développé par les Stuarts, à la fois faibles et despotes. De cette impure origine et du progrès insensible de la politique vers une indépendance déiste envers l'Eglise naquit le gallicanisme, système qui, en altérant l'idée de la Divinité dans les rois ses images, répandit une sombre teinte de tristesse et de despotisme sur tout l'ordre de la vie humaine. Vainement, dans cet itnervalle, la Ligue, dernier soupir de la liberté chrétienne, les Etats-généraux de 1614, et la noble protestatîon du clergé de Hongrie contre les maximes de 1682 vinrent répandre quelques lueurs consolantes dans les âmes libres et chrétiennes; un littérature religieuse tout entière imprégnée de la théologie gallicane comme d'un venin subtil, se répandit de la France dans le monde catholique. Mais si les serviles doctrines ne cessaient de protester contre la noble liberté des chrétiens, l'Eglise romaine ne cessa de protester contre le principe anti-social développé par les maximes de 1682.

Nous entrons aujourd'hui dans une quatrième époque, où le règne du Christ commence à disparaître dans la société européenne. Les idées religieuses s'effacent dans les âmes, et néanmoins l'influence de la religion a maintenu dans le droit social des idées qui assurent, aux catholiques comme aux partisans de toutes les croyances, la liberté religieuse, l'égalité

des droits civils et politiques, et rendent odieuses la violence et la persécution. Sous l'empire de ces principes, les catholiques si nombreux et si nécessaires à la société pour la répression du despotisme, son dans une position qui présente, avec celle des chrétiens de la primitive Eglise, de grandes différences, et jusqu'à présent cette situation sociale les soustrait à la dure nécessité d'une soumission sans bornes qui pour eux ne serait aujourd'hui qu'une abjecte servitude.

D'après ces considérations, il est facile de voir combien le passage de saint Thomas est applicable à la situation actuelle de la Belgique. Nous ne venon point répéter des griefs trop connus contre un gouvernement qui avait pris à tâche de détruire la religion et toute nationalité. Le droit naturel de résiser est assurément bien visible. Et si l'on considère l'ensemble des intérets religieux, moraux et temporels, et l'esprit d'ordre et d'équité que le peuple a généralement montré, on ne saurait soutenir, sans doute, que le renversement du gouvernement hollandais ne soit pas un bienfait pour la Belgique. On a cru de tout temps dans ce pays que les rois étaient les ministres de Dieu pour le bien, et qu'en cette qualité, obligés à la justice, ils devaient maintenir les droits qu'ils avaient jurés; que s'ils violaient ouvertement et obstinément ces droits et la religion, on pouvait, on dévait même leus résister. Une aveugle soumission dégrade l'homme, éteint la conscience, irrite les esprits généreux, abâtardit les âmes faibles, fait de la religion la complice de la tyrannie et (au lieu de résistances plus ou moins fortes, qui montrent toujours vivants les sentiments de conscience, d'honneur et d'amour de la patrie) prépare l'anarchie la plus affreuse qui finit par amener l'explosion de sentiments trop naturels au coeur de l'homme pour pouvoir être étouffés, mais qui agissent alors sans règle et sans frein. Ces croyances élevées, faisant partie de l'enseignement religieux, avaient formé une union intime entre le clergé, la noblesse et toutes les classes de la société, et conservé en Belgique la religion et la liberté, lorsqu'en 1789 Joseph II voulut lui imposer pour doctrine religieuse le jansénisme, et pour constitution politique le despotisme militaire; ces mêmes maximes,

qui se sont conservées jusqu'à nos jours, ont adouci en Belgique le libéralisme lui-même, et donné à l'insurrection qui vient d'éclater un caractère général d'ordre et de modération bien rares. L'Eglise, placée aujourd'hui dans une position où, par des préventions modernes très connues, elle ne peut diriger, pour les catholiques, l'exercice du droit de résistance, a dû être passive dans l'origine du mouvement qui s'est opéré; mais elle est restée bien éloignée de le condamner. Tout le clergé a pris part à l'élan généreux de ses compatriotes, qui n'avait pas seulement pour objet la défense de la religion, mais aussi celle de la liberté et de tous les droits civils et domestiques. Comme autrefois en Vendée un grand nombre de volontaires s'approchaient des sacrements avant d'aller donner ces preuves de bravoure que l'histoire n'oubliera jamais, la religion a béni les réclamations et les combats des défenseurs de la liberté, la mort de ceux qui ont succombé, et elle bénit aujourd'hui les efforts pacifiques que font les peuples pour reconstituier l'ordre social si indignement violé. Sous les voûtes de ce temple antique qui, depuis le XVIII[e] siècle. a reçu dans son sein toutes les générations du Brabant, qu'a décoré la piété de Charles V et de sa royale famille, où Albert et Isabelle reçurent les hommages de la douleur et de la reconnaissance des Belges, nous avons vu l'Eglise rendre les honneurs souverains à l'auguste assemblée qui reconstruit l'édifice social; nous l'avons vue consacrer, au milieu des citoyens armés, les prières élevées vers le trône de l'Eternel pour ceux qui dans l'héroïque défense de Bruxelles et dans vingt combats ont repoussé au delà des frontières l'invasion du despotisme. Tout le clergé a été aux élections du consentement des èvêques. Treize ecclésiastiques siègent au Congrès. Les hommes même les plus prévenus contre eux reconnaissent que leur présence est utile à l'ordre et à la liberté. Honneur au peuple chez lequel la foi du chrétien répond au cri de l'opprimé!

HENRI comte de Merode
Le marquis de Beauffort

Fragmentos de la memoria presentada a S. S. GREGORIO XVI, POR LOS REDACTORES DE L'AVENIR en 3 de septiembre de 1832.

Redactado por Lacordaire, expresa las doctrinas y la táctica de L'Avenir *en su fórmula más «ortodoxa» y prudente. Es visible en ella, sin embargo, el empleo liberalizante de los tópicos antigalicanos y el esfuerzo por ponderar el sentido «generoso» y «purificador de compromisos políticos» del programa lamennesiano.*

I

ETAT DE LA RELIGION EN FRANCE SOUS LA RESTAURATION

L'état de la religion en France, dans les seize anées qui ont précédé la dèrniere révolution, peut se peindre en deux mots. La religion était opprimée par le gouvernment et haïe par una grande partie de la nation.

D'une parte le gouvernement Royal avait maintenu toutes les lois de l'Empire relatives à l'Eglise, y compris les articles organiques décrétés en fraude du concordant de 1801, et, par conséquent, la servitude de l'Eglise était légalement la même que sous un homme qui avait excellé dans l'art d'opprimer tout ce qu'il prenait sous sa protection.

D'une autre part, l'Eglise *était haïe par una grande partie du peuple, qui, fortement attaché aux libertés promises par le roi Louis XVIII, soupçonnoit le clergé d'avoir fait alliance* avec un parti pour détruire cet ordre de choses. Le clergé avait vu avec una grande joie le retour de l'ancienne famille royale en 1814, et conçu de son rétablissement sur le trône des espérances pour la religion: car ses malheurs avaient commencé, en France, avec ceux de la royauté. A tort ou à raison, l'attachament du clergé pour la Maison de Bourbon ayant pris

une apparence trop exclusivemen politique aux yeux d'une partie du peuple, qui crut y voir *une sorte d'alliance ou de conjuration de l'Eglise et de la Royauté contre les libertés publiques, le clergé fut des lors traité en ennemi.* Il devint solidaire de tous les actes du gouvernement, et, pendant seize annéées les actes du gouvernement furent l'objet d'une opposition violente, d'une haine qui alla croissant jusqu'au bout et qui retombait sur le clergè, *mais plus forte encore contre lui que contre le gouvernement,* parce que, toutes les fois que le clergè est haï, il l'est plus qu'une institution humaine; et il y avait cela de malheureux, que cette haine même, causée par l'alliance de L'Eglise avec le pouvoir, resserrait leurs liens réciproques. Le trône et l'autel, menacés ensemble, se pressaient l'un contre l'autre, et, quoique l'autel eût de plus que le trône del promesse divines de stabilité, leurs défenseurs communs semblaient croire que leurs destinées étaient inséparables.

V

DE LA SEPARATION DE L'EGLISE ET DE L'ETAT

Dans la situation des choses telle que nous venons de la peindre, il n'y avait évidemment pour la religion *d'autre défense possible que de réclamer la séparation de l'Eglise et de l'Etat.* L'expérience seule de la Restauration en avait déjà démontré la necessité; la chute du trône en livrant l'Eglise à des ennemis victorieux; ne lui laissait pas d'autre voie de salut.

Du reste, aucun principe de théologie, aucun canon de l'Eglise, aucune tradition apostolique ne s'opposaient à la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Ainsi, à ne considérer qu'en soi la séparation de l'Eglise et de l'Etat, elle ne pouvoit trouver aucun obstacle parmi les catholiques. Mais deux sacrifices étaient necessaires pour l'obtenir, celui des affections purement politiques et celui du bugdet du clergè. De lá l'opposition que suscita cette idée.

VII

L'AVENIR

Le prospectus de ce journal avait éte livré au public dans les premiers jours du mois de septembre 1830. Il, commença a paraîte le 16 octobre suivant, les rédacteurs étaient MM. l'abbé F. de la Mennais, l'abbé Gerbert, l'abbé Rohrbacher, l'abbé H. Lacordaire, Ch. de Coux, Ad. Bartels, le comte Ch. de Montalembert, Daguerre et d'Ault-Dumènil. Ils développérent successivement les doctrines dont l'exposition acompagne ce Memoire, et appuyés de l'autorité qu'elles leur donnérent rapidement sur les espris, ils défendirent chaque jour et sans relâche la religion contre les actes hostiles du gouvernement.

Un mois s'était à peine écoulé depues la première publication de *L'Avenir*, lors que le gouvernement, déjà coupable d'une multitude d'agressions contre l'Eglise, ossa nommer M. l'abbé G. au siège de B. *L'Avenir* ayant jété un cri d'alarme et adressé aux évêques de France les plus douloureuses supplications, il fut saisi à la poste deux jours de suite. MM. l'abbé de la Mennais et l'abbé Lacordaire, auteurs des articles incriminés, furent traduits devant la cour d'assises, avec le rédacteur gérant du journal; ils y parurent le 1 janvier 1831.

Nous ne pouvons passer sous le silence le jour où se jugea le procés, parce que *jamais l'Eglise romaine n'obtint en France un triomphe si grand. Ses doctrines y furent soutenues* pendant une journée entière, aux applaudissements de l'auditoire encombré de jeunes gens du barreau et de toutes les classes de la société. On entendit dans le palais même des Parlements, d'oú étaient sortis tant de dècrets contre le Saint Siège et la liberté de l'Eglise, une accusation solennelle contre les articles de 1682; et l'acquitement des prévenus par le jury, pronnoncement qui consomma *la ruine des maximes gallicanes* en France, et présagea *une nouvelle alliance entre le peuple et la religion.*

Tout ce que les accusés entendaient dire autour d'eux, dans les intervalles de l'audience, mériterait d'être rapporté; il n'y avait qu'un doute qui semblait arrêter les esprits et qui *témoignait de l'ascendant exercé sur eux: Est-il bien vrai que ce soit là la religion catholique?*

Tel était déjà le fruit opéré par l'Avenir au bout de trois mois et demi d'existence.

Cette première victoire sur le gouvernement donna de la joie et de la force aux catholiques. *L'Avenir* continua de marcher avec plus d'indepéndance que jamais dans la route qu'il s'était tracée, son action s'étendait jusque sur les pays étrangers, et peu de temps aprés il envoya quatre-ving mille francs aux Irlandais, moissonnés par la famine. C'etait le produit d'une souscription ouverte dans ses bureaux. Les évêques d'Irlande occidentale, réunis en synode, déliberèrent de témoigner leur reconnaissance aux rédacteurs, et dans leur lettre de remerciement, ils appelèlent *l'Avenir* un journal veritablement chrétien. Il faisait du moins tous ses efforts pour servir la cause chrétienne, et il est vrai de dire qu'il ramena plusieurs personnes à la foi. Un médecin distingué, homme jouissant de la plus haute influence sur la partie libérale de la population, avait passé de l'incredulitté à un devouément si profond pour la cause de Catholicisme, *qu'il eut pensée de se rendre à Rome, pour soumettre au Saint-Pére les vues que son zéle lui inspirait.*

En Suisse, à L..., un membre du gouvernement déclara qu'il abandonneroit le protestantisme, *dès qu'il lui serait avéré que les doctrines professées par L'Avenir étaient conformes à celles de l'Eglise catholique;* et, en général elles produisaient un effet remarquable sur les pays protestants qui bordent le lac Génève.

Des liens semblables se formèrent avec les catholiques *d'Irlande et d'Angleterre,* et une union plus étroite encore s'etablit avec *la Belgique,* oú tout les articles de *l'Avenir* étaient réimprimés chaque semaine et distribués à plus de *cinq-mille souscripteurs.* Ses paroles trouvèrent de l'echo jusque dans le *Nouveau Monde,* d'oú lui parvinrent de nombreuses *marques d'adhesion; depuis la Nouvelle Orleans jusqu'a Boston.* De toutes pars

en fin on récevait la preuve que les principes professés par *L'Avenir* répondaient aux besoins et aux idées de populations nombreuses au milieu desquelles *le Catholicisme apparaissait de nouveau avec un caractére de grandeur et de force, et je ne sais quoi de généreux qui dissipait les prejugés répandus contre lui par l'impieté de l'autre siècle.*

VIII

DE L'OPPOSITION QU'ONT RENCONTREE LES REDACTEURS DE *L'AVENIR*, DE SES CAUSES ET DE SES SUITES

...Pour expliquer cette étrange situation, il faut rémonter aux causes de l'opposition rencontrée par les redacteurs de *l'Avenir*. Il y en avait deux principales: *L'une politique, l'autre théologique. Les partisans de la branche des Bourbons,* tombé du trône, en voyant paraître un journal que *défendait la religion sans defendre l'ancienne dynastie,* qui même s'éxplicait avec franchise sur les fautes de la Restauration, se persuadérent qu'il serait un obstacle a leurs desseins. D'un autre côte, *quoique le gallicanisme dogmatique fut detruit en France dans le grande majorité* du clergè, *il en restait encore des traces;* et, *de plus, le gallicanisme practique,* c'est-à-dire la longe habitude d'un certain ordre social fondé sur la thêorie gallicane, faisait que ceux mêmes qui avaient sacrifié logiquement le principe, vivaient encore sous l'empire des choses qu'il avait crées. *Or la separation de l'Eglise et de l'Etat attaquait le gallicanisme practique, c'etait la mise en action des doctrines romaines dans une société où des doctrines contraires avaient regné pendant plusieurs siècles* et vénaint à peine de périr sous une constroverse de dix années.

Comment une telle tentative n'aurait-elle pas soulevé des passions théologiques déjà aigries! *Il s'agissait de voir la pratique changer aprés les principes,* et l'on pouvoir esperer, dans

un dernier combat, de regagner ce qui avat été perdu. De là *cette persécution exercée dans l'ombre des séminaires, non pas seulement contre la partie politique des doctrines de L'Avenir, mais il faut le dire hautement, contre toutes les doctrines soutenues par M. l'abbé de La Mennais.* De là ces accusations étonnantes de schisme, d'héresie, afin que la haine qu'on appelait sur la personne de l'auteur, retombant sur ces écrits, tous fussent également réprouvés. Nous l'affirmons, il n'y a aujourd' hui en France *qu'une seule question, une question ou tout est indivisible les choses et les personnes;* et cette question la voici: *La société de Louis XIV, et les doctrines gallicanes qui en sont la suite et la base, ressuciteront-elles, oui ou non?...*

3 de febrero de 1832

BIBLIOGRAFIA

AUERNHEIMER, Raúl: *Metternich.* Buenos Aires, 1942.

AUNÓS, Eduardo: *Romanticismo y Política.* Madrid, 1951.

ADEMAR DE ANTIOCHE, Comte: *Le Comte Raczynski et Donoso Cortés.* París, 1951.

BAGGE, Dominique: *Les idées politiques en France sous la Restauration.* París, 1952.

BAINVILLE, Jacques: *L'Allemagne romantique et realiste.* París, 1927.

BASTID, Paúl: *Les institutions politiques de la Monarchie Parlamentaire française* (1814-1848). París, 1954.

BARBIER, Emmanuel: *Histoire du catholicisme liberal et du catholicisme social en France* (cinco vols.). Burdeos, 1924.

BAUNARD, Mgr.: *Histoire du Cardinal Pie, Eveque de Poitiers* (dos vols.). París, 1887.

BAUTAIN, L. E.: *La Religión y la Libertad consideradas en sus mutuas relaciones.* Barcelona, 1855.

BERNARD, P.: *Liberalisme catholique* (artítulo del «Dictionnaire de Theologie catholique, Vacant A., etc.). París, 1926.

BEZY, J.: *Henri Dominique Lacordaire.* París, 1910.

BIGNE DE VILLENEUVE, Marcel: *Un grand philosophe et sociologue méconnu: Blanc de Saint Bonnet.* París, 1949.

BONALD, M. de: *Mélanges litteraires, politiques et philosophiques.* París, 1838.

——: *Recherches philosophiques.* París, 1938.
——: *Législation primitive.* París, 1847.
——: *Théorie de l'education sociale et de l'administration publique.* París, 1843.
——: *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social.* París, 1847.
——: *Discours politiques.* París, 1847.

BONALD, M. de: *Théorie du pouvoir politique et réligieux dans la société civile.* París, 1843 (dos vols.).

BONCOUR, Paúl: *Lamennais.* París, 1928.

BLANCH, Luis: *Historia de diez años, o sea, de la revolución de 1830, con un resumen histórico que abraza los Cien días y la Restauración.* Barcelona, 1854.

BURKE, Ed.: *Réflexions sur la Revolution de France.* París, 1819.

BURNICHON, Joseph: *Histoire d'un siècle. La Compagnie de Jésus en France.* París, 1914.

CALIPPE,Charles: *L'Attitude sociale des cattoliques français au XIX siècle.* París, 1911.

CALVO SERER, Rafael: *Teoría de la Restauración.* Madrid, 1952.

CASANOVAS, Ignasi: *Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres.* Barcelona, 1932.

CHATEAUBRIAND: *Mélanges historiques et politiques.* París, 1914.

CHISTOFLOUR, Raymond: *Prophètes du XIX siècle.* París, 1954.

CRISTOFOLI, Anna: *Il pensiero religioso di Giocchino Ventura.* Milano, 1917.

CHOCARNE, P.: *Le R.P. H.D. Lacordaire.* París, 1928.

DUPANLOUP, Mgr.: *La pacification réligieuse.* París, 1845.

DUCATILLON, José Vicente: *Dios y Libertad.* Buenos Aires, 1955.

DESCOQS, Pedro: *A travers l'oeuvre de M. Maurras.* París, 1911.

DIMIER, Louis: *Vingt and d'action française.* París, 1926.

DUDON, Paúl: *Lamennais et le Saint Siège.* París, 1911.

FALLOUX, Comte de: *Mémoires d'un royaliste,* París, 1926 (tres volúmenes).

FONTAINE, Nicolás: *Saint Siège, «Action française» et «Catoliques intégraux».* París, 1928.

FLICHE, Agustín y MARTÍN Víctor: *La crise révolutionnaire. Le Pontificat de Pie IX* (vol. XX y XXI de la «Histoire de l'Eglise»). París, 1952.

FAGUET, Emlie: *Mgr. Dupanloup, un grand Evêque.* París, 1914.

FONK, A.: *Lamennais* («Dictionnaire de Théologie catholique», A. Vacant, etc.). París, 1925.

GRAVEN, Auguste: *Le Comte de Montalembert,* París, 1899.

GOYAU, Georges: *L'Allemagne réligieuse. Le Catholicisme (1800-1848)* (dos tomos). París, 1905.

GRUNWALD, Constantino: *La vida de Metternich.* Barcelona, 1942.

HAAG, Henri: *Les origines du catholicisme liberal en Belgique.* Louvain, 1950.

HAVARD DE LA MONTAGNE, Robert: *Histoire de la democratie chrétienne de Lamennais a Georges Bidault.* París, 1948.

LABOULAYE, Edouard: *Le parti liberal, son programme, son avenir.* París, 1864.

——: *La liberté religieuse.* París, 1866.

LACORDAIRE, Henri Dominique: *Conferences de Nôtre-Dame de Paris.* París, 1855 (cuatro vols.).

——: *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais.* París, 1854.

——: *Lettres de Lacordaire a Thóphile Foisset,* París, 1886.

LAGRANGE, L'Abbé: *Vie de Mgr. Dupanloup* (tres vols.). París, 1883.

LALLEMAND: *Montalembert et ses relations literaires avec l'étranger jusqu'en 1840.* París, 1927.

LA MENNAIS, Felicité de: *Essai sur l'indifference en matière de religion.* París, 1859 (cuatro vols.).
——: *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVIII siècle et sur sa situation actuelle suivies de Mélanges religieux et philosophiques.* París, 1819.

LAMENNAIS: *Affaires de Rome.* París, 1836.
——: *Le livre du Peuple.* París, 1837.
——: *De l'esclavage moderne.* París, (Garnier fréres).
——: *Du passé et de l'avenir du peuple.* París (Garnier fréres).

LECANUET: *Les signes avant-coureurs de la séparation.* París, 1930.
——: *La vie de l'Eglise sous León XIII.* París, 1930.
——: *L'Eglise de France sous la Troisième Republique* (dos vols.). París, 1940.
——: *Montalembert.* París, 1925.

MAISTRE, Joseph de: *Oeuvres complètes de Joseph de Maistre* (catorce vols.). Lyon, 1886-1891.

MAUROIS, André: *Chateaubriand.* Barcelona, 1944.

MARECHAL, Christian: *Lamennais et Lamartine.* París, 1907.

MAUMUS, Vincent: *Les catholiques et la liberté politique.* París, 1898.

MAUMUS, Vicente: *La Iglesia y la Democracia.* Madrid, 1893.

MAURRAS, Charles: *Romanticisme et Revolution.* Versalles, 1928.
——: *L'Action Française et la Religion catholique.* París, 1913.

MEAUX, Le Vicomte de: *L'Eglise catolique et la Liberté aux Etats Unis.* París, 1893.

MEINVIELLE, Julio: *De Lamennais a Maritain.* Buenos Aires, 1945.

MEINVIELLE, Jules: *Correspondance avec le P. Garrigou - Lagrange à propos de Lamennais et Maritain.* Buenos Aires, 1947.

MOURRÈ, Michel: *Lamennais ou l'héresie des temps modernes.* París, 1955.

MONTALEMBERT: *Ooeuvres de M. le Comte de Montalembert.* París, 1860-1868 (nueve vols.).

——: *L'Eglise libre dans l'Etat libre. Discours prononcés au Congrès catholique de Malines.* París, 1863.

MOREL, Jules: *Les Catholiques libéraux,* París, 1864.
——: *Incartades libérales de quelques auteurs catholiques.* París, 1859.

MOURRET, Fernand: *Le Concile Vatican.* París, 1919.
——: *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850.* París, 1917.

OLIVER, Miguel de los Santos: *Revisiones y Centenarios. Balmes. Ozanam.* Barcelona, 1918.

PELLETIER, Víctor: *Monseigneur Dupanloup.* París, 1876.

PIOU, Jacques: *Le Ralliement, son histoire.* París, 1928.

PICARD, Roger: *Le Romantisme social.* Nueva York, 1944.

RASTOUL, Amand: *Histoire de la démocratie cathólique en France.* París, 1913.

ROGER, Jean: *El catolicismo liberal en Francia,* Madrid, 1952.

ROLLET, Henri: *L'Action sociale des catholiques en France.* Lille (Balvin et Cie.).

ROUSSEL, Alfred: *Lamennais intime d'après une correspondance inédite.* París, 1897.
——: *Lamennais d'après de documents inédits.* Rennes, 1893.

SCHELLER, Max: *El resentimiento en la moral.* Buenos Aires, 1932.

VEGAS LATAPIE, Eugenio: *Romanticismo y Democracia.* Santander, 1938 (Ed. «Cultura Española»).

VENTURA DE RAULICA, Joaquín: *La tradición y los semipelagianos de la filosofía, o el semirracionalismo descubierto.* Madrid, 1862.

VEUILLOT, Louis: *Oeuvres complètes* (catorce vols.). París, 1924-1930.

VULLIAUD: *Joseph de Maistre, Franc-macon.* París, 1926.

WALISZEWSKI K.: *Le régne d'Alexandre I.* París, 1923 (tres volúmenes).

WEIL, Georges: *Histoire du catholicisme libéral en France.* París, 1909.

INDICE

Págs.

SUMARIO 3

PRESENTACIÓN 9

INTRODUCCIÓN 15

CAPÍTULO PRIMERO.—EL CATOLICISMO ANTE LA RESTAURACION DE LA SANTA ALIANZA 27

CAPÍTULO SEGUNDO.—TRADICIONALISMO Y ULTRAMONTANISMO EN LOS APOLOGISTAS CONTRARREVOLUCIONARIOS 47

CAPÍTULO TERCERO.—FELICITÉ DE LAMENNAIS Y LA ESCUELA LAMENNESIANA: EL ULTRAMONTANISMO INTRANSIGENTE 71

CAPÍTULO CUARTO.—EVOLUCION Y CRISIS DEL ULTRAMONTANISMO: LA GENESIS DEL CATOLICISMO LIBERAL 95

CAPÍTULO QUINTO.—Nueva táctica y nuevo espíritu: EL UNIONISMO BELGA Y EL PROGRAMA DE *L'AVENIR* 107

CAPÍTULO SEXTO.—LIBERALISMO Y ROMANTICISMO: EL ROMANTICISMO EN LA GENESIS DEL CATOLICISMO LIBERAL 121

CAPÍTULO SÉPTIMO.—EL IDEAL LAMENNESIANO Y EL ESPIRITU DEL DERECHO PUBLICO ECLESIASTICO: LAMENNAIS Y LEON XIII 157

Págs.

Capítulo octavo.—ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA EVOLUCION POSTERIOR DEL CATOLICISMO LIBERAL 175

Resumen y conclusión 183

Apéndice documental 189

Bibliografía 205